Victoria Camps

Tiempo de cuidados

Otra forma de estar en el mundo

arpa

TIEMPO DE CUIDADOS

© del texto: Victoria Camps, 2021
© de esta edición: Arpa & Alfil Editores, S. L.

Este libro ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: «Solidaridad en bioética»
PID2019-105422GB-100.

Primera edición: abril de 2021

ISBN: 978-84-17623-96-8

Diseño de colección: Enric Jardí
Diseño de cubierta: Anna Juvé
Maquetación: Àngel Daniel
Producción del ePub: booqlab

Arpa
Manila, 65
08034 Barcelona
arpaeditores.com

Reservados todos los derechos.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio sin permiso del editor.

Victoria Camps

TIEMPO DE CUIDADOS

Otra forma de estar en el mundo

arpa

SUMARIO

Introducción
Un trabajo invisible
Cuidados indispensables
Los espacios del cuidado
La justicia y el cuidado
La profesionalización del cuidado
El único argumento
La autonomía de los mayores
Por una administración cuidadora y cuidadosa
Ayudar a morir
Cuidar la casa común
El autocuidado

INTRODUCCIÓN

Hasta hace apenas cincuenta años a nadie se le había ocurrido pensar que el cuidado fuera un concepto digno de estudio. Los cuidados tenían lugar en el hogar, donde siempre había una o varias mujeres que ejercían el papel que les correspondía de atender a sus hijos, esposos o padres. En los hospitales, las enfermeras asumieron desde que se creó el cuerpo la función auxiliar de cuidar a los enfermos cuyas dolencias más graves eran tratadas por profesionales de la medicina. Los servicios sociales destinados al cuidado de las personas más desamparadas nunca han sido el plato fuerte del Estado de bienestar. La organización social de los cuidados ha sido sobre todo atendida por asociaciones y entidades caritativas que han suplido y siguen supliendo las carencias de las instituciones públicas. La necesidad de cuidados ha existido siempre, pero no se cuestionaba quién debía hacerse cargo de ellos. La respuesta era más que obvia: el cuidado era una obligación de la familia y, en casos desesperados, de organismos públicos o sociales que ejercían la beneficencia acudiendo en auxilio de los más desfavorecidos.

Fueron algunas feministas, seguidoras de un estudio de Carol Gilligan que hizo época, las que empezaron a pensar sobre el cuidado como un valor que no podía ser ignorado por más tiempo. Cuidar no era un deber solo femenino, sino democrático. En las familias, los cuidados debían repartirse entre hombres y mujeres porque nada hace a estas últimas especialmente dotadas como cuidadoras. Por su parte, el sector público debía contemplar entre una de sus obligaciones más perentorias la de dispensar directamente o proporcionar instrumentos

para que los cuidados pudieran ejercerse, en el ámbito familiar o fuera de él, de forma equitativa y justa para atender a todas las necesidades.

Porque, pese a que las sociedades se han desarrollado mucho y han crecido económica y tecnológicamente, a pesar de que la atención médica es más envolvente y que el Estado ha ido asumiendo una parte mayor de responsabilidades sociales, la necesidad de cuidarnos unos a otros también ha crecido exponencialmente. Las poblaciones envejecen gracias a que las expectativas de vida son mayores; el envejecimiento comporta un mayor nivel de dependencias que hay que atender; las discapacidades de todo tipo son hoy más visibles, afortunadamente, y la forma de tratarlas es más digna; las mujeres ya no pueden ni deben hacerse responsables ellas solas de cuidar a sus allegados más próximos cuando el cuidado requiere más tiempo del normal. Si el cuidado de los niños está bastante organizado con la escolarización, aunque haya que progresar aún en el terreno de atender a los más pequeños, el cuidado de los mayores es un problema mal resuelto que está demandando análisis, debates y recursos urgentes.

La pandemia de la covid-19, como todas las crisis, tiene algunos elementos positivos que conviene aprovechar. Yo misma quizá no me hubiera decidido a escribir este libro sobre la ética del cuidado si los varios confinamientos que estamos sufriendo no me hubieran regalado un montón de horas extras con las que no contaba para poder leer y escribir sobre el tema. Un tema que, por otra parte, se ha convertido en más central y perentorio a raíz de la pandemia. La conciencia de fragilidad y vulnerabilidad del ser humano ha sido uno de los rasgos más comentados, debatidos e interiorizados por todos en este tiempo catastrófico que nos ha tocado vivir. Un virus inesperado ha puesto al mundo entre paréntesis, ha trastocado las formas de vivir, nos ha obligado a aceptar limitaciones que nunca hubiéramos imaginado, nos ha hecho un poco menos arrogantes y seguros de nosotros mismos. En el ámbito de la teoría, esta toma de conciencia debería conducir a un cambio de paradigma o a un marco mental distinto, por el que en

lugar de concebirnos como sujetos autónomos, racionales y capaces de dominar cualquier fenómeno adverso, nos viéramos también como seres interdependientes y relacionales, empáticos con los semejantes y atentos a los requerimientos del planeta que estamos deteriorando. Un cambio de paradigma capaz de equilibrar razón y sentimiento, en el ejercicio de la tan manoseada «inteligencia emocional», cuyas aportaciones prácticas no siempre son evidentes.

Este libro trata de las dimensiones de la ética del cuidado, que ya tiene unos años de desarrollo y está plenamente integrada en algunas áreas del conocimiento, como la de la bioética y, en concreto, la ética clínica. Además del cambio de paradigma o de mentalidad al que acabo de referirme, la ética del cuidado tiene que extender su ámbito de aplicación más allá del de la protección de la salud. Hay que reconocer que existe un derecho a ser cuidado y un deber de cuidar que no admite excepciones, que afecta a todo el mundo y cuya responsabilidad ha de ser asumida individual y colectivamente. De la aceptación de dicha realidad se deduce que hay que delimitar y reconocer cuáles son los cuidados más urgentes y necesarios, y determinar asimismo quién debe hacerse cargo de ellos. Hay cuidados que no pueden ni deben salir de los espacios más privados; otros son externalizables y exigen organización y soporte públicos. Un soporte directo e indirecto, pues hay maneras distintas de proteger y ayudar a las personas que, en momentos determinados de su vida, tienen que dedicar tiempo a cuidar de otros. Los permisos de maternidad y paternidad, las políticas de conciliación, las excedencias para atender a padres enfermos o dependientes, la oferta de guarderías públicas, son formas indirectas de ayudar a las familias a ejercer tareas de cuidado. Por no hablar de una de las cuestiones que la pandemia ha revelado como una de las asignaturas pendientes más escandalosas de las sociedades supuestamente avanzadas: las residencias geriátricas como los espacios de cuidado, quizá ni los más idóneos ni los más humanos, para atender a los ancianos en la última etapa de su vida.

Cuidar consiste en una serie de prácticas de acompañamiento, atención, ayuda a las personas que lo necesitan, pero es al mismo tiempo una manera de hacer las cosas, una manera de actuar y relacionarnos con los demás. El cuidado es un trabajo, gratuito o remunerado, pero no es un trabajo cualquiera. Cuidar implica desplegar una serie de actitudes que van más allá de realizar unas tareas concretas de vigilancia, asistencia, ayuda o control; el cuidado implica afecto, acompañamiento, cercanía, respeto, empatía con la persona a la que hay que cuidar. Una relación que debe ocultar la asimetría que por definición la constituye.

Además de realizar un recorrido por las dimensiones fundamentales del cuidado y lo que representa como una opción de progreso, los capítulos que siguen desarrollan el papel que las relaciones de cuidado juegan en la mejora de la democracia. Se intentan acallar las voces aún resistentes a colocar el cuidado en un lugar prominente contraponiéndolo a la justicia. Justicia y cuidado son valores complementarios, pues las categorías anejas al cuidado rompen un reparto de roles que no se sostiene ni justifica desde el principio de igualdad. Privilegiar categorías masculinas —yo, razón, mente— en detrimento de otras consideradas femeninas —las emociones, el cuerpo, las reciprocidades—, o mantener esa división binaria que distribuye las funciones de cada género, implica mantener el patriarcado y debilitar la democracia. Introducir el cuidado en la vida pública significa dar un paso decisivo en el intento de acabar con las dominaciones de todo tipo. Como dice Carol Gilligan: «En un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina; en un contexto democrático, el cuidado es una ética humana».

Hacer del cuidado un objetivo político significa atacar los vicios que lastran el servicio público y que hacen de las administraciones organismos poco aptos para cumplir su misión más propia, la de atender y auxiliar a la ciudadanía más necesitada. Significa diseñar estructuras que propicien la redistribución de las obligaciones de cuidarnos mutuamente. Significa asimismo tomarse en serio la llamada

«transición ecológica» y hacer del cuidado de la «casa común» una preocupación sostenida y prioritaria.

La ética del cuidado exige que nos veamos a nosotros mismos, nuestras relaciones con los demás y con la naturaleza en general desde una perspectiva nueva. No contraria a la que ha sido prevalente por lo menos desde la modernidad, sino tendente a atacar todas aquellas disfunciones que han puesto a la dominación y a la depredación por delante de la cooperación y la reciprocidad.

Vivimos un «tiempo de cuidados». Un tiempo en que los enormes avances científicos y tecnológicos contrastan con desigualdades lacerantes, exclusiones, pobrezas y marginaciones incomprensibles. La esperanza de vida aumenta pero no sabemos si lo hace de la manera adecuada. Pensar a fondo en todas estas paradojas que muestran, en definitiva, nuestra finitud nos toca también a los filósofos, en especial a los que ya somos viejos, como confiesa Aurelio Arteta en el último de sus ensayos sobre la vejez: *Y solo será silencio*. Es ahora, en el tramo final de la vida, cuando las ideas de este libro sobre la importancia de los cuidados se entienden mejor y, si nos acompaña todavía un mínimo de claridad mental, de lucidez y de optimismo, también se está en condiciones de explicarlas con mayor conocimiento de causa.

*

La Fundación Mémora está desarrollando un proyecto denominado «Hacia una sociedad cuidadora», que ha empezado siendo una reflexión amplia e intensa sobre los distintos sectores de la sociedad y del conocimiento que debieran contribuir a hacer de las ciudades actuales espacios más amables, respetuosos y atentos con los más desfavorecidos. En especial con aquellos que sufren desamparo y soledad, los ancianos y los moribundos. Como patrona de dicha Fundación, apoyo y contribuyo activamente a la realización de este

proyecto, lo cual ha sido un estímulo decisivo para llevar a cabo el trabajo recogido en estas páginas.

Finalmente, y como siempre, agradezco a Joaquín y Álvaro Palau, directores de la editorial Arpa, sus desvelos y su cuidado, nunca más oportuno, en la empresa que tienen entre manos. Sin su cariño y su insistencia, que me anima a no dejar de escribir y a engrosar su ya considerable colección de ensayos, seguramente no me hubiera embarcado otra vez en la tarea de publicar un nuevo libro.

VICTORIA CAMPS

Sant Cugat del Vallès, enero de 2021

UN TRABAJO INVISIBLE

EL VALOR DEL CUIDADO

«Parir niños, criarlos, cultivar el huerto, hacerles la comida a los hermanos, ordeñar la vaca de la familia, coserles la ropa o cuidar de Adam Smith para que él pueda escribir *La riqueza de las naciones*; nada de esto se considera "trabajo productivo" en los modelos económicos estándar». Esta constatación, reflejo de una realidad indiscutible, es lo que lleva a la economista Katrine Marçal a escribir el libro *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith?*[1] Los economistas, será su tesis, han permanecido ciegos durante siglos a la actividad que han realizado las mujeres. Una actividad a la que nadie se le ocurrió llamarla «trabajo» porque no lo era desde los criterios dominantes, que solo consideraban trabajo la actividad productiva. Lo que se hacía en torno a la reproducción, al cuidado de la especie desde que nace hasta que muere y en todos sus aspectos, era despreciable desde el punto de vista de la economía. Pertenecía a otro ámbito: el de las relaciones personales, el amor, la familia, la organización del hogar, el tener la ropa limpia, la casa arreglada, la comida a su hora, una disponibilidad sin excusas. Al padre del liberalismo, el artífice de la metáfora más utilizada para explicar el funcionamiento del mercado libre —la «mano invisible»—, no se le ocurrió que el funcionamiento de la economía solo quedaba explicado a medias si se dejaba de prestar atención al trabajo realizado por el sexo invisible.

El error de Smith y del pensamiento racionalista moderno, sigue diciendo la autora, fue el de separar dos ámbitos que, de hecho

deberían complementarse, aunque nadie lo veía así: el del dinero y el del amor. Las sociedades se habían organizado sobre la base de una división del trabajo, que otorgaba automáticamente a los hombres la capacidad de ganarse el pan, para sí y para los suyos, mientras a la mujer le atribuía la función de dispensar a diestro y siniestro amor y cuidados. Amor y cuidados que el hombre necesitaba, aunque su necesidad era tan obvia y natural que ni siquiera la apreciaba. Desde esta perspectiva tan estrecha, no se percibía un dato fundamental, el de que, además de contribuir a mantener la cohesión doméstica y social, sin la solicitud femenina el varón no hubiera podido llevar a cabo la tarea que tenía asignada. La división del trabajo entre hombres y mujeres fue concebida durante siglos como la más racional y eficiente, gracias a que se daba por buena la diferencia mencionada hace un momento: solo el trabajo productivo era remunerado; no lo era el de la mujer dado que lo motivaba un sentimiento natural de amor hacia los suyos, algo tan noble y obvio que a nadie se le ocurría que hubiera que pagar un céntimo por manifestarlo.

¿Cómo remunerar la empatía, el cariño, el cuidado, todo lo que motivaba que la madre de Adam Smith le preparara la cena religiosamente cada día para que él pudiera dedicarse a trabajar en serio? Hubiera sido de mal gusto considerar las faenas caseras como un trabajo remunerable. Ni las propias amas de casa pensaron en exigirlo. De hecho, Virginia Woolf lo que quería para sí y para las mujeres era una habitación propia, la que sin duda tenían tantos hombres para dedicarse con tranquilidad a las labores de su sexo. Ahora bien, ambos trabajos, el productivo y el reproductivo, eran complementarios, imprescindibles ambos para el funcionamiento de la economía productiva. Sin madres o esposas que cuidaran de los niños, atendieran a los enfermos y a los ancianos, ni los médicos ni los arquitectos ni los políticos ni los profesores ni los comerciantes hubieran podido dedicar su tiempo a producir lo que fuera con el fin de ganar dinero y aportar el sustento necesario a la economía familiar. La distribución de funciones era inevitable.

La percepción equivocada ha durado hasta hace escasísimos años. En los países menos desarrollados aún perdura. Han sido las reivindicaciones feministas y los derechos de la igualdad los que han puesto de manifiesto no solo el derecho de las mujeres a tener parte en la actividad productiva, con el esfuerzo y el beneficio que ello podía reportarles, sino también el valor de los trabajos que se desenvuelven en torno a la vida reproductiva. El de la reproducción era un ámbito sin valor ninguno porque los trabajos vinculados a los cuidados carecían de precio. Se ejecutaban gratuitamente, movidos por el cariño y el sentimiento maternal o filial. La dificultad de distinguir entre precio y valor se ha dado siempre. Lo que debe resaltarse es que esa indistinción a donde lleva es a no dar valor a lo que realmente lo tiene. Hoy empezamos a reconocer que los cuidados tienen valor porque sabemos que son imprescindibles para la prosperidad y la cohesión social. Independientemente de que les asignemos o no un precio, lo que de entrada es imperativo es reconocerlos como algo valioso, a lo que merece la pena prestar atención.

Que los cuidados son un valor a tener en cuenta no solo ha sido un descubrimiento del pensamiento económico. También del pensamiento ético. Si volvemos a la época ilustrada, a la que representa Adam Smith, nos encontramos con el filósofo que establece las bases de la ética moderna, Inmanuel Kant. Una ética, nos explica, focalizada en la idea de deber: «¿Qué debo hacer?» es la pregunta que se hace el ser racional cuando se enfrenta a una situación crítica y compleja, en la que tiene que decidir entre lo que le pide el deseo personal y lo que debería hacer siguiendo los criterios de la racionalidad. Pues bien, es esa racionalidad la que le presenta la opción moral al ser humano como un imperativo, una obligación implacable y que no debería eludir si quisiera dar la talla del ser racional que es. Así entendido, el deber moral es siempre una prescripción, autoimpuesta, pero prescripción en todo caso, no algo que el sujeto haría llevado por el deseo o por un sentimiento placentero. Tan es así que Kant llega a decir (y es lo que trae a colación el tema que me ha conducido hasta

aquí) que el deber de la madre de cuidar a sus hijos no es propiamente un deber moral porque lo inspira un sentimiento al que la madre no puede hurtarse. Será un deber moral devolver el dinero a quien me lo ha prestado, dar unas monedas a un pobre, decir la verdad aun cuando hacerlo me perjudique. Pero no puede ser un deber querer al propio hijo y actuar en consecuencia. Estamos, así, ante un pensamiento similar al de Adam Smith: el trabajo productivo y el cuidado pertenecen a ámbitos separados. No los mezclemos.

Ya en el siglo XX, un psicólogo de indudable filiación kantiana, se propone explicar cómo evoluciona la conciencia moral en la infancia. Me refiero a Lawrence Kohlberg, que elabora una compleja teoría, basada en un estudio de campo, según la cual, y simplificándola mucho, las etapas de desarrollo de la conciencia moral serían tres: una primera etapa «convencional», en la que el niño hace lo que debe por temor al castigo o respeto a la autoridad de los padres o maestros; una segunda etapa «convencional», en la que se respeta el deber porque se identifica con la ley establecida; y una tercera etapa «posconvencional», en la que la persona se adhiere a una norma no solo, o no siempre, porque lo exija la ley, sino por convicción, porque está convencida de que es una norma justa. El sentido de la justicia como respeto al derecho equivale en tal caso a la racionalidad kantiana. Al igual que Kant identificó la autonomía moral con el respeto a la ley moral, Kohlberg entiende que es el desarrollo de ese respeto a una ley calificable como «moral» (y no solo como ley escrita) la que determina la autonomía moral de la persona.

Kohlberg tuvo una discípula intelectualmente díscola: Carol Gilligan. La teoría de su maestro le pareció sospechosa y trató de demostrar por qué. Intuía que carecía de lo que hoy llamaríamos «perspectiva de género», dado que la investigación de Kohlberg daba como resultado una valoración distinta del desarrollo moral en niños y niñas. Uno de los dilemas planteados por Kohlberg, el dilema de Heinz, consiste en la decisión que debe tomar un hombre que necesita un medicamento para su esposa gravemente enferma cuando no tiene

otra opción que robarlo. Ante el dilema, un niño ve un conflicto entre el derecho de propiedad y el derecho a la vida, mientras que una niña no razona en términos de derechos o reglas, sino a partir del sentimiento humanitario que provoca la mujer enferma. La diferencia de motivos lleva a Kohlberg a calificar al niño como más maduro moralmente que la niña, puesto que lo que guía su forma de pensar es el sentido de la justicia, mientras que lo que mueve a la niña es la empatía y la obligación de responder al sufrimiento de la enferma. Gilligan le discute a Kohlberg su conclusión. Que las niñas discurran desde otros parámetros no significa que su sentido moral sea menos maduro. La diferencia es que lo que motiva su decisión no es tanto la justicia como el cuidado. Lo que Gilligan descubre en su libro más conocido, *In a Different Voice*[2], es que «la voz» femenina es la voz del cuidado. Llega a decir algo tan atrevido como esto: «El cuidado es un valor tan importante como la justicia».

Y efectivamente lo es, porque la justicia es el valor que orienta las políticas públicas, la distribución equitativa de los bienes básicos. Lo hace desde la convicción de que la protección de la salud es un derecho universal que debe ser garantizado. Ese valor incluye cuidar y no solo curar al que está enfermo, pero el curar y el cuidar son prácticas distintas; interrelacionadas y complementarias, pero distintas. Para curar hacen falta profesionales. También para cuidar —ahí están las enfermeras—, pero los cuidados exigen una dedicación y un empeño más amplio y difuso que el que suele dispensar un profesional. El cuidado es una obligación y responsabilidad compartida entre profesionales y no profesionales. A dilucidar esta diferencia para poner de manifiesto el alcance que ha de tener el cuidado si queremos tomárnoslo en serio irán dedicados los capítulos de este libro. Antes, sin embargo, conviene demorarse algo más en el terreno más teórico y ver cómo la idea de una sociedad cuidadora deriva de una concepción de la persona como sujeto moral que no es la que hemos heredado del pensamiento moderno.

En el trasfondo de cualquier teoría que tenga que ver con el comportamiento humano hay una antropología no siempre explícita. A partir de la teoría económica, se ha forjado la expresión *homo economicus* para nombrar al sujeto que toma decisiones y elige sobre la base de deseos y preferencias. Un sujeto que cuenta con unas características determinadas: la racionalidad, la autonomía, el egoísmo, la utilidad. Supuestamente, son estas notas las que deberían explicar por qué los humanos nos comportamos económicamente como lo hacemos.

Aunque utilicemos la expresión de *homo economicus* para nombrar a ese tipo especial de sujeto, dicha caracterización no es exclusiva de la teoría económica; las filosofías de la moral o de la política parten del mismo supuesto. No es raro que sea así porque la racionalidad y la autonomía son los supuestos que definen al sujeto moderno. Basta echar un vistazo a las teorías del contrato social que, desde la modernidad, pretenden explicar por qué los individuos se someten a las leyes y al poder del Estado. Hobbes, el más lúcido y más realista en la respuesta, no pudo decirlo más claro. El individuo que quiere ser libre, pero reconoce que una libertad ilimitada será nociva para él y para el conjunto de la sociedad —«el hombre es un lobo para el hombre»—, acepta de grado la sumisión al Estado porque entiende que solo así obtendrá la protección necesaria. La opción por ceder porciones de libertad a cambio de seguridad es la opción más racional; es la que de hecho eligiría cualquier persona que estuviera dotada de razón, como se les supone a los humanos.

Si volvemos a Kant, que más que un teórico del contrato social es un teórico de la moral, nos topamos con el mismo tipo de sujeto. El sujeto moral kantiano es ante todo un ser autónomo que decide por sí mismo qué es un deber moral ya que la heteronomía no cabe en la ética. Ahora bien, la concepción autónoma del deber, para ser moral, tiene que ser a su vez racional, lo que significa que todos los

individuos, por el hecho de estar dotados de razón, encontrándose en las mismas condiciones, tendrían que decidir lo mismo. Desde esa perspectiva, la libertad individual no es obstáculo para lograr la unanimidad ética.

Esa línea de pensamiento que tiene como punto de partida un sujeto racional y autónomo es preponderante a lo largo de la filosofía moderna y, con muy raras excepciones, llega hasta hoy. Sin ese supuesto, el pensamiento liberal no hubiera sido a su vez individualista. Lo forjó la confianza en un individuo libre, capaz de desplegar por sí mismo todos sus atributos de ser racional. O de hacerlo con la ayuda de otros individuos siempre y cuando se les siguiera adjudicando a todos la racionalidad como facultad específica. Deudores de dicha concepción son los dos filósofos artífices de la ética contemporánea con más largo recorrido. John Rawls apoya sus principios de la justicia en la hipótesis de un sujeto racional, en el sentido instrumental del término: alguien capaz de proponerse un fin y perseguirlo a lo largo de su vida. Habermas piensa la democracia como el intento de realizar una «comunidad ideal de diálogo», aquella en la que todos los participantes actúan y se comportan como los seres racionales que son.

No es raro que el *homo economicus* y el sujeto de la ética o de la política tengan idénticas características. Nacen junto a los fundamentos del liberalismo económico y también ético-político que, en un principio, representó un progreso indiscutible, en la medida en que se afirmaba y se partía de la definición de la persona como un ser radicalmente libre. El tiempo fue poniendo de manifiesto el reduccionismo implícito en la concepción del sujeto moderno. Reduccionismo, porque no se tuvieron en cuenta rasgos del ser humano no del todo racionales, rasgos que se habían venido atribuyendo no a toda la humanidad, sino a aquella parte que permanecía invisible precisamente porque no era partícipe, ni falta que le hacía, del prototipo de un ser definido desde Aristóteles como «animal racional» sin más atributos. Lo que ese ser tenía de

vulnerable, material y corpóreo permanecía oculto y debía ser reprimido, no era más que un impedimento para la plena realización de la persona.

La tesis de que a los seres humanos nos define la vulnerabilidad, la dependencia y la animalidad, la desarrolla Alasdair MacIntyre en el sugerente libro *Animales racionales dependientes*[3]. Constata una serie de obviedades, como la de que, al nacer, el ser humano no puede valerse por sí mismo, y la prueba es que mantiene su dependencia de los adultos durante mucho más tiempo que cualquier otro animal. Además, a lo largo de su vida, sigue necesitando a los otros, depende de sus cuidados, en especial cuando enferma y cuando envejece. El no estar capacitados para algunas funciones básicas y el ser dependientes es algo que todas las personas experimentan en algunos períodos de su vida con mayor o menor intensidad, sobre todo si esta no se ve truncada tempranamente con la muerte. Desde tales consideraciones, es un error pensar que el interés de las personas discapacitadas o dependientes es un interés particular y no un interés colectivo. Es «el interés de la sociedad política entera y esencial en su concepto de bien común».

La intención de MacIntyre en el libro que comento es dar pábulo a las tesis comunitaristas que durante toda su vida ha defendido. A saber, que solo en una comunidad reducida pueden florecer las «virtudes del reconocimiento y la interdependencia». Exactamente, las virtudes que no ha sabido tener en cuenta el filósofo occidental al pensar al sujeto como un ser racional y autónomo para el que los vulnerables y dependientes eran «ellos», no formaban parte del «nosotros» que realmente contaba. Ni el Estado nación ni la familia —opina MacIntyre— sirven para cultivar esa mirada distinta sobre el ser humano que hoy es más necesaria que nunca.

No comparto la conclusión comunitarista, pero sí la urgencia de revisar los tópicos que subyacen a la concepción del sujeto moderno. Por muchas y variadas razones, entre las cuales una fundamental —que MacIntyre ni siquiera menciona—, que es la reivindicación de los

derechos de la mujer, las políticas y las sociedades de nuestro tiempo han descubierto el valor de los cuidados. El análisis de dicho valor, o del conjunto de necesidades que afloran como necesidades de cuidados, nos lleva irremisiblemente a constatar que la visión reduccionista del individuo tiene que cambiar porque sencillamente es falsa. No hace falta buscar muchas razones que apoyen tal falsedad después de haber vivido la dramática experiencia de la covid-19. Ha bastado un virus desconocido para reconocer sin paliativos que nuestra existencia pende de un hilo, que somos vulnerables y dependemos unos de otros.

Una de las tesis canónicas de la economía es la que dice que toda demanda genera una oferta. Pues bien, la demanda de cuidados ha sido persistente y continua durante y después del confinamiento, lo seguirá siendo mientras el virus no desaparezca y, de una forma quizá menos visible porque estaremos preocupados por otras cuestiones, la demanda de cuidados persistirá. En la práctica médica, la idea de que curar y cuidar van juntos se ha hecho evidente cuando el sanitario ha tenido que ejercer de familiar y amigo al tiempo que desempeñaba su oficio como médico. Fuera de la medicina, la necesidad de asistir a los más débiles, la llamada «asistencia social», aumenta con la convicción ética de que, no por ser más débiles y frágiles, las personas son menos humanas. Si tuviéramos en cuenta, escribe MacIntyre, nuestra dependencia esencial, no haría falta desarrollar mucho más nuestros deberes éticos.

Esta es la perspectiva desde la que ha venido desarrollándose la llamada «ética del cuidado», a la que hay que definir como una ética alternativa a la ética racionalista, pensada por y para un individuo racional y autónomo, sujeto de derechos, que ha sido la predominante desde la modernidad. La ética del cuidado —explica Fabienne Brugère, recogiendo sobre todo la teoría de Carol Gilligan—, es el antídoto de una psicología «centrada en el interés personal y la construcción de un yo autónomo encerrado en sí mismo» que ignora el requerimiento de protección, atención y ayuda que todos los

animales racionales, como seres contingentes y vulnerables que somos, necesitamos en algunos momentos de nuestras vidas, y algunos de ellos a lo largo de toda su trayectoria vital porque nacen y mueren dependientes. Si llegar a ser una buena persona es el objetivo de la moralidad, dicho objetivo ha de consistir antes de nada en preocuparse por los demás y, en especial, por los más necesitados de ayuda. Lo cual tiene poco que ver con la imparcialidad y el desinterés o con la voluntad de autodeterminación racional que los sistemas éticos predominantes le suponen al ser humano.

Según hemos visto más arriba, a juicio de Gilligan, la ética no puede ser entendida solo en términos de razonamientos lógicos; la ética tiene que ser, al mismo tiempo, una forma de responder a las necesidades de los demás que nos interpelan desde su fragilidad.

Nos encontramos, pues, ante dos formas de entender la ética, no contrarias, sino complementarias, con la diferencia de que la ética de la justicia ha constituido el paradigma, mientras la ética del cuidado ha permanecido ignorada hasta hace muy poco. Tener en cuenta ambas éticas significa, además, que la ética de la justicia o de los derechos no está completa sin una ética de la responsabilidad. Si la responsabilidad ha sido un concepto bastante obviado hasta ahora es porque ni los receptores ni los dadores de cuidado han parecido decisorios para determinar los criterios del deber moral. Entre las deficiencias del liberalismo hay que señalar la de que no ha sabido pensar la dependencia como una realidad intrínseca a las sociedades humanas. El individuo desde el que el pensamiento liberal ha construido sus teorías económicas, políticas y éticas es un individuo irreal, abstracto, no situado, sin «circunstancias» (para decirlo con términos orteguianos) que lo singularizaran. Richard Sennett lo expresa bien en su libro sobre *El respeto*: «La dignidad de la dependencia nunca se ha mostrado en el liberalismo como un proyecto político valioso»[4].

Efectivamente —comenta Fabienne Brugère[5]—, «el liberalismo político ha glorificado a los sujetos libres olvidando que la autonomía

no se decreta, que existen sometimientos y formas de dependencia que no es posible tener en cuenta solo desde la esfera de los derechos». Un ejemplo de la dificultad de las políticas liberales para pensar la dependencia en sus justos términos es la ley que, en nuestros pagos, regula las situaciones de dependencia y que tiene el enrevesado enunciado de «Ley de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las Personas en Situación de Dependencia». De la lectura de la ley una se pregunta si lo que prima es la autonomía o la dependencia. Parece que reconocer la dependencia es indigno e inaceptable, que la dependencia debe quedar lo más oculta posible y que lo que debería promoverse, más que el reconocimiento de la dependencia con las consecuencias que derivan de dicha realidad, es la promoción de la autonomía porque en ella está la nobleza del ser humano. En otras palabras, tan incorporada tenemos a nuestra forma de pensar la moralidad como la aspiración universal a una comunidad de seres autónomos e iguales, que la teoría descarta como inexistente todo lo que no encaja en el modelo propuesto.

De esa abstracción que quiere entender la sociedad ideal como una sociedad de iguales se hace eco, para criticarla, Eva Feder Kittay, en el libro *Love's Labor*[6]. Dicho ideal, dice la autora, no matiza, sino que, al contrario, «enmascara las dependencias inevitables, como las de la infancia y la niñez, la ancianidad, la enfermedad y la discapacidad». Cuando se atiende a esas dependencias pidiendo, por ejemplo, más valores familiares (desde la derecha), o más reformas estructurales que incluyan a la mujer (desde la izquierda), en ambos casos, se parte del modelo masculino del varón independiente, proveedor del sustento familiar. Basta que las mujeres asuman ese rol para conseguir la igualdad deseada. El movimiento feminista ha criticado siempre que las políticas de bienestar tuvieran como destinataria a la familia, lo cual no ha hecho sino mantener a las mujeres en situación de dependencia. Lo señala muy bien Alicia Miyares en su recién publicado *Distopías patriarcales:* a medida que las mujeres se fueron incorporando al mercado laboral ha aparecido una nueva paradoja,

pues «las mujeres liberadas del círculo vicioso de la dependencia económica, eran, sin embargo, las "responsables naturales" de satisfacer las necesidades de cuidado del grupo familiar, mientras que los varones, por el contrario, se liberaron parcialmente de la responsabilidad subsidiaria aneja al estatus único de "proveedor natural"»[7].

Así, aun cuando se ha centrado en la justicia, la ética moderna ha prestado escasa atención a las situaciones reales de injusticia. En cambio, la ética del cuidado se empieza a desarrollar junto a la aparición de las éticas aplicadas, cuyo cometido es plantear problemas reales y concretos en ámbitos como el de la medicina, la investigación biomédica, la asistencia social o la responsabilidad empresarial. En todas ellas lo que importa es el contexto, la situación singular, más que la teoría e incluso más que los principios. Son éticas «de casos», que parten del supuesto de que no existen soluciones válidas para todas las situaciones por similares que parezcan. En lugar de construir discursos en los que todo cuadra, como ocurre con la ética kantaiana, las éticas aplicadas no eluden la complejidad y la incertidumbre que acompaña siempre a los problemas reales. Desde ellas es más difícil desatender esas vidas que han contado poco para las teorías dominantes, las vidas precarias cuya explotación no se percibe (Judith Butler), o las vidas «subalternas» de las personas que no pueden hablar (Gayatri Spivak).

Traer a colación la importancia de la ética del cuidado que viene de la mano del feminismo no debe implicar en absoluto una ratificación complaciente de la división sexual del trabajo. Considerar el cuidado un valor ético conlleva de por sí una pretensión de universalidad, como ocurre con todos los valores éticos. En absoluto hay que entender como una guerra de sexos el intento de «armonizar la justicia y la solicitud», escribe Annette Baier[8]. Se trata, por el contrario, de dar luz a disposiciones y actividades mantenidas en la sombra durante siglos, de reivindicar prácticas imprescindibles no reconocidas y desigualmente repartidas. Al equiparar el sistema

productivo al sistema reproductivo, la ética del cuidado obliga a repensar la división incuestionada entre los ámbitos público y privado. Las exigencias de justicia deben predicarse de uno y otro, pues en ambos se dan asimetrías y desigualdades. Por otra parte, lo que en principio fue un asunto privado, el cuidado de los demás, tendrá que dejar de serlo para adquirir una importancia y un valor político. El cuidado ha sido ya aceptado como un valor ético importante; ahora hay que profundizar en las dimensiones y exigencias que derivan de dicho valor[9].

1 Marçal, Katrine, *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith?*, Debate, 2016.

2 Gilligan, Carol, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, 1982 [trad. esp.: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, 1987], Fondo de Cultura Económica, 1994.

3 MacIntyre, Alasdair, *Dependent Rational Animals*, Carus, Pub. Co., 1999 [trad. esp.: *Animales reacionales dependientes*, Paidós, 2001].

4 Sennett, *Richard, Respect in a World of Inequality*, W.W. Norton, 2003 [trad. esp.: *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Anagrama, 2003].

5 Brugère, Fabienne, *L'éthique «du care»*, Presses Universitaires de France, 2011.

6 Kittay, Eva Feder, *Love's Labor. Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, 1999.

7 Miyares, Alicia, *Distopías patriarcales. Análisis feminista del «generis moqueer»*, Cátedra, 2021.

8 Baier, Annette, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, 1994.

9 Carrasco C., Borderías C., y Torns T. (Eds.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, Los Libros de la Catarata, 2011.

CUIDADOS INDISPENSABLES

LA PERSPECTIVA FEMINISTA

Debió de ser en los años ochenta del siglo pasado cuando las mujeres del partido comunista italiano presentaron en el Parlamento una propuesta de iniciativa popular con el ambicioso título *Le donne cambiano i tempi*. Una ley, explicaban, «para hacer más humanos los tiempos de trabajo, los horarios de la ciudad, el ritmo de la vida». Los diversos títulos del proyecto de ley contemplaban una serie de requerimientos relativos a la distribución del tiempo, repartidos en tres niveles: el de adecuar el ritmo de la vida al deber de atender a los hijos y familiares vulnerables; la reforma de la jornada laboral; y una nueva organización de la ciudad que hiciera conciliables los horarios de servicios, comercios, etc., con las necesidades de mujeres y hombres.

No hace falta añadir que el proyecto no llegó a prosperar legislativamente. Las costumbres no se modifican a golpe de ley, aunque la iniciativa era inteligente y loable. La idea no cayó en saco roto ni fue ignorada como una extravagancia más del movimiento feminista. Al contrario, el feminismo la recogió, se inspiró en ella, le dio bastantes vueltas, con el resultado de que algunas de aquellas propuestas están siendo desarrolladas por las políticas públicas más progresistas. El eslogan «lo personal es político» lanzado por el feminismo en los años setenta del siglo pasado, fue crucial en la evolución del feminismo de la última (o penúltima) ola, a saber, aquel que entiende que muchas de las reivindicaciones planteadas bajo el

signo de la emancipación de la mujer no son problemas privados que solo atañen a las mujeres y a la familia, sino de incumbencia pública; son cuestiones que apuntan no solo a un cambio en la vida de las mujeres sino en la vida y organización de hombres y mujeres y, en definitiva, en el conjunto de la sociedad.

La premisa que tenía que acabar imponiéndose con el proyecto de ley era tan simple y obvia que durante siglos pasó inadvertida. Había que prestar atención y reconocer como valiosa y digna la actividad desarrollada en torno a la reproducción, esa actividad que llamamos de «cuidados», ya que suponía una dedicación y un tiempo que exigían una contabilización y un reconocimiento general más explícitos de los que habían merecido hasta entonces. Puesto que existía una demanda y una necesidad real de cuidados, y los cuidados eran una tarea que parecía formar parte del ADN de la mitad de la población activa, no había razón para desecharlos como una actividad inferior a la productiva. De hecho, las enfermeras, las niñeras, las institutrices, las amas de cría, las hoy llamadas «cuidadoras», desempeñaban desde siempre un trabajo, además de imprescindible, que facilitaba el trabajo masculino y aliviaba a las mujeres que podían permitirse pagar por esas tareas y derivarlas en otras personas. El cuidado era un trabajo cuyo rendimiento debía ser incorporado a los cálculos del PIB.

Ahora bien, a diferencia del resto de actividades productivas, el cuidado tiene y debe tener una connotación más amplia. Como exigencia derivada de la condición de dependencia y vulnerabilidad que nos caracteriza como humanos, atender a la solicitud del otro cuando hace falta es un deber inexcusable. Cuidar no es una mercancía más sometida a las leyes de la oferta y la demanda. El cuidado es imprescindible e indispensable. Un deber que no tiene horas fijas ni puede ser sometido a la rigidez de un horario de trabajo. Los niños, los discapacitados, los enfermos, los dependientes, demandan una atención que solo a medias puede suministrar un profesional. Y que requiere un afecto y cercanía que va más allá de lo

que se espera del trabajo remunerado. Mientras las mujeres cumplieron las funciones del cuidado sin levantar la voz y aceptando que era su destino, el tiempo dedicado a los cuidados corría a su cargo y se desempeñaba en silencio. Pero ha dejado de ser así. Ahora no hay razones que justifiquen no considerarlo de otra forma.

No hay nada esencial en la biología del sexo femenino que haga a las mujeres más aptas para cuidar de sus semejantes que a los hombres. Hay una cultura ancestral y una tradición que las ha empujado a ocuparse de los frágiles e incluso ha generado en ellas una irremediable sensación de culpa si dejan de hacerlo. Las mujeres han debido sacrificarse más a favor de los necesitados, han tenido incluso que subordinar el cuidado de sí mismas al cuidado de los otros. Que eso haya sido así solo tiene una explicación cultural, ha sido una de las notas intrínsecas a la construcción del «género» femenino, el género que, como sentenció Simone de Beauvoir, «se hace» y, tal como se hizo, puede deshacerse.

Esa diferencia cultural fue la que Carol Gilligan descubrió en su estudio sobre el desarrollo de la conciencia moral. De entrada, sus ideas no fueron precisamente bien recibidas por una buena sección del feminismo que se negó a aceptar que la aportación de Gilligan pudiera representar un avance en la lucha por la liberación de la mujer. Al contrario, creyeron más inteligente no prestar atención a los cuidados, convencidas de que hacerlo solo perjudicaría a las propias mujeres. ¿Cuál sería la consecuencia de proclamar el valor del cuidado sino volver a atribuir a las mujeres una obligación de la que estaban deseando y empezando a desprenderse? Si no seguían cuidando ellas de sus vástagos, de sus esposos y de sus mayores, ¿quién iba a hacerlo? Mejor seguir ignorando el cuidado y luchar por una igualdad en la que la preocupación gratuita y desinteresada por el otro no se mencionara para nada.

No obstante, Gilligan había sido inequívoca a la hora de caracterizar el cuidado no como un valor femenino, sino feminista. Lo dijo así en una conferencia que pronunció en Barcelona en 2013,

presentando sus trabajos sobre la reticencia de mujeres y hombres a transgredir los marcos mentales que la sociedad atribuye a cada uno de los géneros: «Escribí *In a Different Voice* con la intención, en parte, de demostrar que los problemas que los psicólogos identifican en mujeres lo eran únicamente en el marco de su interpretación. Las que se consideraban limitaciones en el desarrollo de las mujeres (la preocupación por los sentimientos y las relaciones, una inteligencia emocional además de racional) son en realidad ventajas humanas. Al nombrar la voz en la teoría psicológica y moral y al cambiarla *in a different voice* provocó un desplazamiento en el modelo cognitivo, a raíz del cual la voz "diferente" de la mujer dejó de percibirse como tal para reconocerse simplemente como voz humana»[1].

Sin pretenderlo, la postura igualitaria del primer feminismo era una postura reaccionaria y conservadora que se resistía a encuadrar el cuidado en la lucha por la emancipación femenina. Era un punto de vista deudor de la visión del mundo retrógrada y reduccionista heredada del liberalismo económico. La visión según la cual todo debe girar en torno a la actividad productiva y lo que no cabe en ese parámetro no merece ser tenido en cuenta. La visión de que liberar a la mujer de sus cadenas pasaba por igualarla al hombre en todos los sentidos. Las mujeres querían estudiar, trabajar fuera de casa, vestirse como los hombres, disfrutar de un tiempo de trabajo reducido y limitado como el de ellos, ese era el mensaje.

Hay que decir a favor del primer rechazo a la ética del cuidado que algunas mujeres lo estaban abonando a conciencia. Cito únicamente a la más repesentativa de la corriente «maternalista», Nel Noddings[2], quien no tuvo reparo en vincular la ética del cuidado al sentimiento maternal que debe suponérsele a la mujer y a unas virtudes femeninas igualmente esenciales al ser de la mujer. De ahí a naturalizar la dedicación femenina a relaciones más empáticas y responsables, incluso menos violentas y dominantes que las de los hombres, no hay más que un paso. Dicha postura, en definitiva poco secundada por el feminismo más representativo, ayudó poco a abrazar la teoría de

Gilligan como algo positivo y eficaz para superar asimetrías y discriminaciones que condenaban a la mujer a quedarse en el hogar y cumplir con sus tareas de amas de casa.

Afortunadamente, esa visión se ha corregido. Son las mujeres progresistas las que deciden que debe cambiar la noción que tenemos del tiempo, la que nos lleva a repartirlo de una forma absurda, a la medida de las necesidades de la actividad productiva. Si el trabajo realizado secularmente por las mujeres en el hogar tiene valor es porque es *in-dispensable*. Lo cual significa, por lo menos, dos cosas: 1) alguien tiene que hacerlo, no se puede eludir porque eludirlo nos deshumaniza; 2) ese alguien no son ni deben ser las mujeres en exclusiva. Puesto que se trata de un quehacer obligado, nadie está dispensado de la obligación de cuidar.

Atender a ambas dimensiones del cuidado significa aceptar dos obligaciones: una derivada de la compasión, en el sentido literal del término, «sentir con» el que sufre, está desvalido, necesita ayuda, un sentimiento que para algunos filósofos (como Hume o el mismo Adam Smith) es connatural al ser humano y del cual deriva la moralidad. Y una obligación de justicia: dadas las características del cuidar, lo que exige de nosotros y la actitud que requiere, es injusto, contrario a la equidad, que las responsabilidades del cuidado recaigan solo sobre una parte de la humanidad mientras la otra se sienta dispensada de ellas.

¿QUÉ SIGNIFICA CUIDAR?

El Diccionario de la RAE vincula el cuidar a términos como diligencia, atención, solicitud, asistir o guardar. La interjección «¡cuidado!» se utiliza como llamada de atención ante un peligro o una amenaza. «¡Cuídate!» es una expresión frecuente para despedir a alguien, algo más cálida que un simple «adiós». Todos los vocablos nombrados remiten a una disposición y a una actitud especial que acompaña la

acción de cuidar. Volviendo al cuidado como valor ético, viene muy a cuento citar aquí a Iris Murdoch[3] quien recuerda que la moralidad no solo tiene que ver con la acción, sino con aprender a esperar, ser paciente, confiar, escuchar, acompañar. Todas estas capacidades o cualidades forman parte de la semántica del cuidado.

Cuidar es atender, pero también preocuparse por el otro que necesita ayuda porque, aunque sea temporalmente, se encuentra en una situación contraria a la del individuo autosuficiente que puede prescindir de los demás, actuar y decidir por sí mismo. Aunque esa independencia individual es más ideal que real, queda lejos de la vulnerabilidad que nos obliga a vernos como seres relacionales y necesitados del otro. La palabra «disponibilidad» caracteriza bien esa actitud hacia el otro a la que llamamos «cuidado». Gabriel Marcel se refiere a ella así: «Estar dispuesto a ofrecerse, dedicar tiempo, estar asequible».

La ética del cuidado es más una práctica que un conjunto de reglas y principios, recuerda Fabienne Burgère[4]. Como respuesta a la interpelación de situaciones de debilidad, el deber de cuidar se proyecta en la disposición a no dejar al otro desvalido, hacerse cargo de sus necesidades. Por su parte, Joan Tronto ha analizado a fondo los momentos del cuidado, que ve reflejados en cuatro actitudes: la atención, la responsabilidad, la competencia y la capacidad de respuesta. En esos cuatro momentos se resumen, a su juicio, todas las facetas del cuidado como valor moral. Se empieza con una sensibilidad que ve a las personas necesitadas de ayuda como merecedoras de atención, en lugar de condenarlas a la indiferencia. A continuación viene la responsabilidad, la obligación de hacerse cargo de la persona desvalida, seguida de la competencia o la ejecución del acto de cuidar, un acto adecuado a las necesidades que quien reclama cuidado está expresando. Por fin, la ejecución del acto de cuidar pone de relieve la urgencia de la respuesta y la dificultad de la misma en un mundo donde todo incita a desatender las desigualdades y a concentrarse en el interés propio.

La falta de capacidad de respuesta a las necesidades de los más desvalidos pone de manifiesto hasta qué punto el cuidado es una opción, en el mejor de los casos, individual, dejada a merced de la buena voluntad de los individuos más sensibles ante la menesterosidad de los débiles. Que es así lo vemos desde hace años, por ejemplo, en la forma de responder —o de no hacerlo— a las oleadas migratorias. No hay respuesta satisfactoria, cuando la hay, porque falla la solicitud y la diligencia intrínsecas al cuidado. Falla, de entrada, la atención que ha de llevar a hacerse cargo y a poner en marcha políticas que den respuesta a las necesidades de quienes están solicitando no pasar desapercibidos. Falla la acción que debiera seguir a la visión de situaciones inaceptables. Fallan muchas cosas porque la respuesta obligada no se percibe como un imperativo ineludible que debe implicar a todos, desde el simple ciudadano a la administración y los gobiernos.

Joan Tronto, autora de *Caring Democracy*[5], ha dado un paso definitivo en la concepción del cuidado no solo como un deber particular de todos, hombres y mujeres, sino como un deber que trasciende el reducto de la vida personal y debe hacer suya la política democrática en todas sus dimensiones. Tener cuidado —explica— significa cumplir dos objetivos: detectar necesidades y repartir responsabilidades. Por eso la obligación de cuidar se extiende más allá de lo privado y adquiere una dimensión pública. También las organizaciones y las instituciones —todas, no solo las sanitarias— deben ser «cuidadoras».

LA DIMENSIÓN PÚBLICA DEL CUIDADO

Hace tiempo que el cuidado salió de la casa familiar para ser dispensado desde distintas organizaciones: hospitales, residencias geriátricas, centros de día, guarderías, escuelas. Lo que, sin embargo, no ha hecho que el cuidado pase a ser considerado no solo una

obligación privada sino pública. Una obligación de la *polis*, además del *oikos*, para recordar la antigua distinción aristotélica. Los ejercicios del cuidado se han extendido mucho más allá de lo que es la crianza de los hijos y la asistencia a los enfermos y dependientes. Los servicios de limpieza, provisión de alimentos, restauración, cuidado del cuerpo forman un complejo y una industria que da empleo a mucha gente. Hemos sido testigos de ello durante la pandemia, cuando quedaron fuera del confinamiento los llamados «servicios esenciales», indispensables para el abastecimiento y la higiene general. Servicios esenciales, sí, pero, como se constató de inmediato, los peor remunerados, y la mayoría de ellos en manos de mujeres, muchas de ellas producto de la inmigración, como lo son también las cuidadoras de los asilos de ancianos y las que atienden a los mayores en domicilios particulares.

Los cuidados se han profesionalizado en gran medida y se han extendido a ámbitos ajenos al hogar. Lo que apenas ha cambiado es el sexo de las personas que suelen hacerse cargo de cuidar. Ni el sexo ni la remuneración. Siguen siendo mujeres que, o bien trabajan gratuitamente en sus casas ocupándose de los suyos, o bien ocupan puestos de trabajo cuya esencialidad no se corresponde con el precio que se paga por mantenerlos funcionando incluso en las peores situaciones. Puesto que precio y valor han pasado a ser casi sinónimos en la economía de mercado, la esencialidad de ciertos trabajos no se corresponde con el escaso valor que merecen. La economista Mariana Mazzucato[6] ha explicado con maestría los mecanismos por los que la humanidad, y en especial la economía, ha ido atribuyendo valor a las cosas. Hay que leerlo para percatarse de los intereses que subyacen a la evolución de un concepto cuyo origen es económico y no ético.

La realidad que estoy dibujando demuestra que, por mucho que pongamos por delante nuestra vulnerabilidad y tratemos de acabar con el mito de que somos ciudadanos iguales, racionales y autónomos, las necesidades del cuidado son dejadas al arbitrio y buena voluntad de quienes están más cerca, son más sensibles y se hacen más

responsables de las mismas, porque son mujeres. No solo siguen siendo las mujeres quienes asumen en primer término la capacidad de responder a los requerimientos del cuidado, sino que, si volvemos a fijarnos en la pandemia, vemos cómo los más necesitados de asistencia no fueron los atendidos en primer término. No me refiero solo a la negligencia que afectó lamentablemente a las residencias geriátricas, ampliamente criticada, sino a lo que estaba pasando con los indigentes, con los inmigrantes, con los reclusos. Los más necesitados de cuidados solo eran noticia por la atención que les dispensaba Cáritas o cualquier otra institución caritativa, que brindaba la ayuda que la administración no era capaz de dar.

No es casualidad que una de las reivindicaciones aportadas por la última ola del feminismo sea la de la conciliación de la vida laboral y familiar. El confinamiento, con el recurso al teletrabajo, ha dejado ver con claridad meridiana que la distribución de tareas en el hogar está lejos de ser equitativa. Cuando John Rawls[7] publicó su *Teoría de la justicia*, algunas de las críticas más incisivas a la obra y a su autor fueron las de las feministas que le reprocharon que no incluyera a la familia entre los beneficiarios de los principios de justicia. No solo no la incluía, sino que expresamente la dejaba fuera, pues la familia —explicaba— discurre al margen de las relaciones de justicia. Ante tamaña miopía se rebelaron no pocas filósofas. A las puertas del siglo XXI, la perspectiva patriarcal seguía indiferente al hecho de una situación determinante de la exclusión de las mujeres del espacio público.

Mientras el cuidado sea un deber femenino sin discusión, la igualdad de los sexos no dejará de ser una reivindicación abstracta. Conseguir una conciliación satisfactoria de los deberes familiares y laborales es imprescindible para que mujeres y hombres puedan acceder y compartir en igualdad de condiciones el acceso al mundo laboral. La democracia exige equidad y la naturaleza del cuidado ha cambiado, lo cual obliga a corregir la idea de que la responsabilidad por el cuidado descansa en la división entre lo público y lo privado.

No hay contradicción entre el desvelo personal por los débiles y la dimensión pública del cuidado, explica Joan Tronto en el libro antes citado y que seguiré mencionando a lo largo de estas páginas: «Este libro explica que hay que concebir el cuidado como un valor público y un conjunto de prácticas públicas, reconociendo al mismo tiempo que el cuidado es altamente personal y, en este sentido, "privado"». Pero lo que se trata de demostrar es que «sin una concepción más pública del cuidado es imposible mantener la sociedad democrática».

Por eso empecé este capítulo mencionando la reivindicación de las comunistas italianas de cambiar «los tiempos». La situación actual es injusta por partida doble. Por una parte, hay una necesidad innegable de cuidados y de personas que asuman esa responsabilidad. Por otra, los cuidados o se han profesionalizado aunque son deficientemente remunerados y quienes se dedican a tal profesión son mujeres; o son un trabajo a tiempo parcial, peor remunerado aún que el anterior pues se encuentra en el nivel más ínfimo de los trabajos remunerados, que es el de las empleadas del hogar. En suma, las cuidadoras son mayormente mujeres, trabajadoras pobres, por lo general, subalternas.

El trabajo de cuidar no es reconocido como trabajo porque el tiempo dedicado a cuidar es un tiempo que carece de valor —y, como he recordado, también de precio—. Ampara esa condición lo que Carole Pateman[8] ha llamado «contrato sexual», un pacto implícito que divide las «labores» de hombres y mujeres. En el pacto original pensado por los padres del liberalismo, por el que los individuos salen del estado de naturaleza para fundar un orden político, a las mujeres ni se las menciona. No obstante, se esconde en esa teoría un contrato oculto aunque escandalosamente real: el contrato matrimonial que convierte a la esposa en ama de casa y al hombre en agente productivo. El hombre es proveedor de recursos para mantener a la familia; la mujer, proveedora de cuidados. Los recursos se materializan en dinero; los cuidados, en tiempo, un tiempo tan poco valioso que no se paga con nada.

Por supuesto que los cuidados requieren tiempo, un tiempo que irá acortándose y ampliándose proporcionalmente a la conversión del cuidado en una industria. Abby, la protagonista de la película de Ken Loach *Sorry We Missed You*, quisiera poder arañar unos minutos más al tiempo pautadísimo que le imponen sus gestores en las visitas a las personas a las que cuida. Las normas son estrictas, contabilizan el mínimo imprescindible para dar la comida, asear y adecentar el espacio de unos pobres ancianos que lo que más ansían es hablar con alguien y sentirse acompañados. El doctor Víctor Montori[9], en *La rebelión de los pacientes*, echa de menos que no esté prevista la conversación en el reducido tiempo de consulta que se asigna a cada paciente. Los doctores Javier Padilla y Pedro Gullón[10], en *Epidemiocracia*, celebran y suscriben el decálogo elaborado por un grupo de científicos para adaptar los trabajos de la comunidad científica, a propósito de la covid-19, a una «ética del cuidado», en todos los niveles, desde el de la investigación al de la administración (*Academia in the Time of Covid-19: Towards an Ethics of Care*).

El tiempo dedicado al cuidado no solo carece de reconocimiento, sino que es un obstáculo para que las mujeres cuidadoras consigan la liberación por la que luchan desde hace siglos. No es libre quien no puede escoger qué hacer con su vida y aún son pocas las mujeres que tienen a su alcance esa elección. Está pendiente una redistribución del trabajo que no alcanza aún la atención que debiera ni siquiera en el terreno del debate público. Esa redistribución ha de consistir en ofrecer a cada uno, hombre o mujer, la posibilidad de dedicar su tiempo indistintamente al trabajo productivo y a ese otro trabajo que no se considera rentable económicamente. Así lo entiende Susan Moller Okin[11]: si la libertad consiste en poder participar en todas las esferas de la vida, seas hombre o mujer, esa participación exige una nueva forma de vivir que las instituciones y las políticas públicas deben promover. Los tiempos de trabajo y los tiempos que podemos llamar «de vida» han de poderse combinar de una forma más fácil y

equitativa para que las tareas del cuidado dejen de estar en el centro de las desigualdades.

Los argumentos desarrollados hasta aquí cobran más fuerza si traemos a colación las incertidumbres relativas al futuro del trabajo por los constantes cambios que tienen lugar debido a la implantación de nuevas tecnologías. Quién podrá trabajar y en qué, cómo habrá que distribuir el trabajo para que pueda seguir siendo un derecho universal, son preguntas que no merecen gran atención a pesar de la importancia que tienen. Tal vez, sugieren algunos, tengamos que avanzar hacia un modelo en el que el vínculo entre trabajar y cuidar sea distinto. Un escenario donde el trabajo productivo deje de tener el papel preponderante que tiene ahora y en el que todos, hombres y mujeres, puedan escoger sin complejos y con naturalidad el tiempo que dedican al cuidado o a trabajar en otras cosas.

1 Gilligan, Carol, «El daño moral y la ética del cuidado», en *La ética del cuidado*, Cuadernos de la Fundación Víctor Grífols i Lucas, nº 30, 2013.

2 Noddings, Nel, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, 1984.

3 Murdoch, Iris, *The Sovereignity of Good*, Roudledge, 1970 [trad. esp., *La soberanía del bien*, Taurus, 2019].

4 Burgère, Fabienne, *L'Éthique du Care*, Presses Universitaires de France, 2011.

5 Tronto, Joan, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, 2013.

6 Mazzucato, Mariana, *The Value of Everything: Making and Taking in the Global Economy*, 2018 [trad. esp., *El valor de las cosas. Quién produce y quién gana en la economía global*, Taurus, 2019].

7 Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971 [trad. cat., *Una teoria de la justícia*, Accent, 2009].

8 Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, 1988.

9 Montori, Víctor, *La rebelión de los pacientes*, Antoni Bosch, 2020.

10 Padilla, Javier y Gullón, Pedro, *Epidemiocracia*, Capitan Swing, 2020.

11 Okin, Susan Moller, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, 1989.

LOS ESPACIOS DEL CUIDADO

EL CUIDADO EN LA FAMILIA

Si queremos que cambie el paradigma reduccionista y divisorio al que me he venido refiriendo en los capítulos anteriores, un paradigma que desconoce y devalúa el cuidado, debemos avanzar hacia una «sociedad cuidadora». Una sociedad donde los más desvalidos no se sientan abandonados, una sociedad menos arrogante, en la que sus miembros, sin excepciones ni dispensas de ningún tipo, estén dispuestos a hacerse cargo de la contingencia humana en todas sus manifestaciones. Para analizar hasta el fondo las deficiencias en ese cometido, conviene empezar por el principio, por los lugares donde los cuidados son más obvios y más universales, porque siempre lo han sido. Conviene atender a aquellos espacios que muestran la razón de ser del cuidado y las formas en que este se desarrolla. Infancia, personas enfermas y dependientes constituyen el espectro de debilidades y necesidades que deben ser atendidas por ese conjunto de tareas a las que llamamos cuidados.

En la crianza y el cuidado de los hijos está el origen de la feminización del cuidado. La diferencia biológica entre los dos sexos estipuló desde siempre una división de funciones que encontró en la familia su lugar más natural. Tan eficiente ha sido ese reparto de papeles en la economía social que ninguno de los avatares que han sacudido la estructura familiar, sobre todo en los últimos decenios, han acabado con la institución. El divorcio, la fecundación asistida, las uniones homosexuales, las adopciones, han dado lugar a modelos

de familia más reducidos, más complicados, menos estables, pero la familia como el espacio que aporta al individuo la calidez, el cariño y la cercanía que la sociedad le niega no tiene sustituto. De una u otra manera, esa institución básica se sigue manifestando y responde incluso a la misma denominación de estructura familiar.

Parece tan obvio e incuestionable que la familia sea el lugar apropiado para que el niño crezca y se desenvuelva, y que, en la familia, sean las madres las que asuman el cuidado de los hijos como su misión más importante, que los deberes familiares como tales nunca han sido discutidos ni tan solo planteados en las teorías éticas. Al contrario, como recordé más arriba, Kant excluye de la obligación moral el deber de cuidar a los hijos. La relación maternal con todas sus servidumbres y sacrificios es tan natural que convertirla en un deber —piensa el filósofo alemán— sería desvirtuarla. Por su parte, y dando un salto hasta lo contemporáneo para no resultar reiterativa, el gran teórico de la justicia, John Rawls, excluye también a la familia de los principios de la justicia. A su juicio, la equidad no es un atributo que deba predicarse de la familia. Las relaciones entre los cónyuges y entre estos y sus hijos escapan a la normativa jurídica que articula las condiciones de la justicia distributiva. Las relaciones familiares son relaciones de otro tenor, movidas por el amor y el afecto, no por contratos de obligado cumplimiento. Lo cual no obsta para que el amparo que proporciona la familia sea considerado como imprescindible. Tan esencial es poder contar con la seguridad, el apoyo y la comprensión del núcleo familiar al que cada cual pertenece, que no sentirse querido, sentirse incluso maltratado por el padre o la madre, es una de las peores experiencias que puede vivir una persona.

La afirmación feminista de que lo personal (o lo privado) es político fue un acierto y no hay que olvidarlo. No es preciso negar el instinto maternal, ni siquiera una especial o singular predisposición de las mujeres hacia el cuidado de los hijos, vinculado al embarazo, a la crianza y, sobre todo, a la cultura de género. Teorías como la de Élisabeth Badinter[1], en *L'amour en plus*, que niegan de entrada la

existencia de un amor maternal específico por considerarlo una mera construcción artificial y, como tal, prescindible o sustituible, son pura exageración. Otra cosa es derivar de esa especial vinculación de la mujer a los hijos algo esencialista y exclusivo del ser femenino. La experiencia demuestra que existen padres más maternales que las correspondientes madres, y viceversa. No es frecuente porque la cultura misma lo rechaza como una anomalía, pero es real. Los cambios que se han venido produciendo en los últimos años en el reparto de las cargas familiares introduciendo una mayor equidad en la distribución de tareas (diga lo que diga Rawls), dan fe de que ambos, hombre y mujer, pueden asumir por igual la responsabilidad del cuidado. No hay que alinearse, pues, entre las mujeres —como es el caso de Nel Noddings— que, aún rechazando la teoría de Kohlberg de que las niñas alcanzan con mayor dificultad la madurez moral, defienden una especial «ética femenina» del cuidado. Ahí está el error, en pensar que para dicha ética están mejor dotadas las mujeres. No es así como hay que verlo. Hay que ver la ética del cuidado como un complemento de la ética de normas y principios, o, mejor aún, como otra perspectiva ética imprescindible para atender en sus justos términos la vulnerabilidad y la contingencia humanas que nos afectan a todos y a todas.

Por dicha razón, porque la fragilidad nos caracteriza, hay que tomarla como el punto de vista prioritario que nos compromete universalmente, sin ningún tipo de dispensa para nadie. De la diferencia de sexos no se deduce nada al respecto. Nadie, ningún hombre ni ninguna mujer —afirma con contundencia Joan Tronto— está dispensado del deber de cuidar con todo lo que significa el cuidado en el sentido más amplio. Ese compromiso, aunque tenga una base que podemos seguir llamando «natural» o biológica en el hecho de la maternidad, pertenece al ámbito de la ética hasta tal punto que, en cierto modo, la constituye. Cuidar al otro es la base del reconocimiento, el respeto, la solidaridad, la fraternidad, incluso la justicia. Aunque a Kant le parecía contradictorio, cuidar es tanto una

tendencia innata como, al mismo tiempo, un imperativo moral. Pues si bien es cierto que la motivación de cuidar brota de la misma condición humana, de su carácter relacional, por el que no puede sernos del todo indiferente lo que acontece a nuestros semejantes, dicha tendencia no satisface un reparto justo y adecuado de los cuidados. La asunción de la responsabilidad de cuidar es y seguirá siendo injusta mientras sea una responsabilidad, supuestamente espontánea, atribuida solo a una parte de la humanidad.

Que el cuidado es un deber ético fundamental puede razonarse de muchas maneras. Una de ellas es acudir a la regla de oro de la moralidad: el «no hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti». Una regla que lleva a descartar como contrario a la moralidad el «¡a mí que me importa!» (*who cares?)*. Desde el punto de vista moral, no es correcto despreocuparse del sufrimiento y menesterosidad del otro. Lo correcto es que lo que le ocurre al otro me importe y me sacuda de alguna forma, incluso que me mueva a actuar. Ahora bien, en el ámbito de la familia, entre padres e hijos, esa preocupación se da, en principio, sin imposiciones externas. Lo que no está tan claro es que se dé también allí donde los vínculos familiares ya no existen. Lo vio muy bien Hume, uno de los pocos filósofos que rechazaron la teoría del contrato social. El ser humano —pensaba— no es egoísta por naturaleza, como creía Hobbes; un sentimiento de «simpatía» lo relaciona con sus semejantes, de forma que se siente triste con la tristeza y alegre con la alegría que ellos sienten. Lo que ocurre es que la simpatía no suele estar justamente repartida; se despliega entre los más próximos, pero no llega a los lejanos. Por eso es necesaria la justicia; hace falta un poder político que instaure esa «virtud artificial»—así la llama Hume— que es la justicia, que obligue a los hombres a preocuparse expresamente por la suerte de los demás.

Efectivamente, la familia ha de seguir existiendo como proveedora de cuidados. No debe ser sustituida. Lo que hay que hacer es acompañarla y ayudarla en una tarea demasiado pesada para que cargue solo sobre una persona. Una democracia que asuma el cuidado

como una obligación política y social ineludible ha de poder contar con la función cuidadora de las familias y, al mismo tiempo, poner las condiciones para que quienes tienen que atender a los más débiles puedan hacer compatible esa tarea con un plan de vida personal más amplio. Hay obligaciones de cuidado que son intransferibles, pero no todas lo son. A veces el cuidado es gratificante, pero no siempre, también cansa y desespera. Por grande que sea el amor que lo motive, cuidar implica sacrificar deseos y aspiraciones, tener que escoger, mantener un difícil equilibrio entre obligaciones conflictivas. Esa es la dimensión política de algo que, en principio, tiende a ser visto solo como un compromiso personal.

EL CUIDADO EN LA ESCUELA

Así, a la actividad cuidadora que en principio compete a la familia la han ido acompañando una serie de medidas que hacen más llevadera, incluso más eficaz, la función de atender a la infancia cuando requiere vigilancia y asistencia constantes. Para llevar a cabo algunas de dichas medidas existen desde hace siglos instituciones adecuadas. Una de ellas, la más antigua, es la escuela. De otra forma a como lo hace la familia, la escuela realiza la misión de educar y socializar cuidando a los alumnos que tiene a su cargo. Desentenderse del aspecto del cuidado como algo que no compete propiamente a los educadores es un error sobre el que conviene reflexionar con una cierta detención.

La palabra «maestro» ha caído en desuso a favor de la más neutra y supuestamente rigurosa que es «docente». Llamar «docente» al educador o maestro es una reducción que pretende eliminar jerarquías entre los distintos estamentos que forman el sistema educativo. En lugar de distinguir entre maestros y profesores, entre los que han cursado una carrera de magisterio o los graduados en especialidades supuestamente de rango superior, el docente es el que enseña, sin más y sin distinciones. No se le reconocen ni se le exigen bajo esa

denominación el conjunto de habilidades que, en otros tiempos, se le suponían al maestro y que hoy este tampoco está dispuesto a hacer suyas. El docente, por definición, enseña unas materias, no cuida del niño; los cuidadores propiamente dichos son, en todo caso, sus padres. Las escuelas no son guarderías. Esta convicción, que, me atrevo a decir, hoy está asimilada por todos los docentes, no da buena cuenta de la función que el encargado de educar debe desempeñar. Una muestra de que el cuidado atañe también a la escuela y de las reticencias escolares para aceptarlo la tenemos en el conflicto provocado durante el confinamiento por la pandemia de la covid-19. La cuestión era complicada, porque lo que estaba en juego no era solo una idea sobre el cometido de la educación escolar, sino la salud de las personas. Y porque la situación era inédita y había que hacerle frente desde la incertidumbre sobre las consecuencias de las propuestas que se tomaran. Pero precisamente porque la situación era insólita y estaba en juego la salud pública, la importancia del cuidado pasó a ser prioritaria. Había que cuidar sobre todo a los vulnerables, entre los cuales estaban los mayores, pero también los menores, en los que se pensó de entrada muy poco. Se dio por supuesto que eran los padres quienes debían responsabilizarse de la situación. Lo expuso con claridad meridiana Mariano Fernández Enguita en un «Decálogo para la vuelta a la escuela», cuyo artículo número 1 decía así: «La escuela socializa y tiene a su cargo el cuidado y la educación de los menores. En tiempos normales olvidamos el primero, pues lo damos por garantizado en las condiciones existentes, pero ante la pandemia pasa a primer plano».

¿Dónde está, si no, la función social y la función emocional de la escuela? Efectivamente, también la escuela ha de asumir el cuidado de los alumnos y tiene que hacerlo de dos maneras. Una de ellas, haciéndose cargo de la función asistencial inevitable siempre, pero más especialmente, cuando hay crisis. Nuestro sistema educativo no es perfecto. Ninguno lo es. Pero uno de los defectos más flagrantes, que se ha agravado en lugar de corregirse en los años en que los recortes al

sistema público han sido constantes, es la desigualdad. La escuela cada vez cumple menos la función de ascensor social que se le adjudica porque no compensa las insuficiencias económicas y culturales de los alumnos más desfavorecidos. Todos los estudios realizados al respecto coinciden en constatar que el fracaso escolar se ceba sobre todo en los alumnos procedentes de la inmigración y, en general, de las clases sociales menos favorecidas. Hay pobreza infantil. La crisis del coronavirus ha obligado a multiplicar las tarjetas escolares para suplir un servicio tan básico como el del alimento cotidiano. En esas condiciones, la escuela pública, que es la que no puede excluir a nadie, cumple una función asistencial más cercana al cuidado que a otra cosa.

En un segundo sentido hay que decir también que la escuela cuida. Se puede enseñar de muchas maneras, más cuidadosas y más descuidadas. Atender al alumno o a la alumna, escucharle, mostrarse receptivo, ayudarle cuando lo solicita o cuando no sabe qué le pasa, evitar el *bullying* y las discriminaciones, todos esos fines forman parte de un proyecto docente, o educativo, de amplio alcance, y debieran ser parte de las habilidades docentes. Educar es enseñar, pero no solo enseñar matemáticas y lengua, sino enseñar muchas más cosas. Es enseñar a comportarse con respeto, con fraternidad, con delicadeza. La enseñanza que incorpora el tener cuidado de transmitir una formación ética será más eficaz en la transmisión de los saberes más instrumentales y será más completa. Con estos mimbres, la relación entre familia y escuela no será recelosa o directamente hostil, como suele serlo con más frecuencia de lo deseable.

El cierre de las escuelas durante el confinamiento hizo aflorar una serie de defectos de nuestro sistema escolar. El primero, la desigualdad o las dificultades del sistema para actuar de ascensor social. El recurso a la telemática como única opción para seguir enseñando ha revelado los riesgos de la brecha digital. Pero al colegio no se va solo a aprender, ha reconocido más de un profesor, se va también a

relacionarse con los demás. A sentirse parte de un grupo y a confiar en unos apoyos distintos de los que proporcionan los padres.

EL CUIDADO DE LOS DEPENDIENTES

En los años cincuenta del siglo pasado (no hace tanto), los discapacitados sencillamente no existían. Se sabía que nacían niños con síndrome de Down y con otras deficiencias mucho más graves, pero las familias que podían esconderlos lo hacían. Los discapacitados no salían a la calle. Autistas no había y si los había recibían otros nombres. La educación «inclusiva» consistente en prescindir al máximo de los centros especiales para niños discapacitados y mezclaros a todos en las mismas escuelas fue un invento de las primeras leyes de educación de la democracia y que sigue avanzando con dificultades, por razones obvias. Porque lo que ahora se llama «diversidad funcional» incluye muchos grados de discapacidad y no todos pueden ser tratados de la misma manera. Pero lo que aquí hay que poner de manifiesto sobre todo es la falta de reconocimiento que ha tenido, y sigue teniendo, la labor que realizan tantas madres y padres de niños discapacitados con el empeño de obtener de ellos lo mejor que puedan dar, no ahorrando esfuerzos para ayudarles a superar sus deficiencias con una valentía y una dedicación que les honra. La legislación sobre la discapacidad ha avanzado exponencialmente, en especial por el empuje que recibió de la *Convención de la ONU sobre los derechos de las personas con discapacidad* (2006), y gracias a la lucha incansable de tantos afectados directa o indirectamente por la discapacidad, que no han desperdiciado la ocasión de mostrar que la dignidad humana no desaparece cuando falta la autonomía plena.

A la dependencia de las personas discapacitadas se añade ahora la derivada del envejecimiento, por demencias, por deficiencias en la movilidad, por la cronicidad de muchas dolencias. La mayor

esperanza de vida coincide, como es lógico, con la prolongación de la vida activa y con el acceso masivo de las mujeres al trabajo remunerado. Lo que no se mitiga, sino que más bien aumenta, es la necesidad de cuidados. Llegan más tarde, pero pueden prolongarse durante años. Unas y otros saben ya que cuando acaben de cuidar de sus hijos tendrán que empezar a cuidar de sus padres si tienen la suerte de seguir vivos, que es lo más frecuente. La familia sigue siendo la unidad básica que atiende esa necesidad, pero también en este caso necesita ayuda. ¿Quién cuida a los mayores? ¿Quién debe hacerse cargo de los mayores dependientes? ¿Instituciones como las residencias, centros de día, son soluciones que indican un progreso?

Otra vez, la experiencia de la covid-19 obliga a reconsiderar lo que empezaba a ser una costumbre consolidada y aceptada como buena y razonable. Las estadísticas dicen que solo un 4 % de los mayores que viven en residencias están allí por voluntad propia, lo que debería llevar a plantearse y debatir qué es lo que ha forzado a encontrar una solución tan poco satisfactoria para quienes la viven en primera persona.

Uno de los mensajes que trajo consigo el confinamiento fue el de que el virus iba a cebarse en las personas de más edad por ser las de salud más frágil. Evitar que los ancianos se contagiaran se convirtió en la prioridad máxima, lo cual puso de manifiesto un proteccionismo inédito en los núcleos familiares, que se esmeraron en mantener a los padres o abuelos a salvo de la agresión vírica. Eso ocurría en las familias que estaban en condiciones de cuidar a sus mayores porque los tenían cerca o incluso compartían la misma vivienda. Paradójicamente, los ancianos recluidos en residencias se vieron aislados de sus familiares e incluso de quienes convivían con ellos en el mismo centro. Encerrar a las personas mayores en sus habitaciones cumpliendo cuarentenas interminables, sin apenas poder comunicarse ni ver a nadie, fue la única manera de prevenir unos contagios que se auguraban, y muchos lo fueron, letales. ¿No se pudo actuar mejor? Lo que se hizo evidente de inmediato fue la negligencia y la desidia por

parte de todos, y en especial de las administraciones, que tuvieron que improvisar ante una situación tan lamentable tomando la vía más sencilla: aislar a los de mayor riesgo. Se evidenció, dicho de otra forma, el descuido y la falta de cuidado de unos y otros. La exministra francesa Michèle Delaunay manifestó en *Le Monde* (31/07/2020) su disgusto y estupor ante lo ocurrido. Las residencias —dijo— debieran ser un lugar «de vida y cuidados», pero de hecho son «un lugar de fin de vida para la gran mayoría de residentes, lo que pone en cuestión los medios humanos y materiales para hacerles frente». Imaginemos, siguió diciendo, que una epidemia se produce en un internado; de inmediato, la estructura se hubiera cerrado y los alumnos hubieran sido enviados a sus casas. En los asilos geriátricos no ocurrió nada parecido.

Dejo para más adelante otras cuestiones que suscitan una reflexión pausada y seria sobre el tipo de cuidado que necesitan y merecen las personas que, por razones varias, acaban sus días en una residencia. Anticipo algo que quisiera dejar claro a lo largo de estas páginas. La ética del cuidado exige flexibilidad, adaptación a los contextos, actuación desde circunstancias que no son iguales aunque se parezcan. La insistencia repetitivita en los sucesivos capítulos de este libro en que el valor dado al cuidado parte de una concepción relacional e interdependiente del ser humano, no de la concepción de un sujeto abstracto autónomo e independiente de las teorías éticas modernas, no es una insistencia vana. Es erróneo limitarse a aplicar unas reglas, unos «protocolos de actuación», que en realidad nos eximen de la responsabilidad de atender al caso concreto, porque cuidar es precisamente asistir a una persona con nombre y apellidos, que vive una situación generalizada, pero de un modo específico e intransferible. Eso es lo que importa y lo que los buenos cuidadores saben hacer muy bien. Y lamentaron no poder llevar a cabo en las condiciones limitadas a que les condenó la pandemia.

El destino de los mayores en nuestras sociedades, el especial cuidado que se les debe, es uno de los problemas pendientes que hay

que abordar sin dilación. Hay que plantearse muchas cosas: los modelos de centros residenciales que tenemos, públicos y privados, dependientes en muchos casos de intereses económicos y muy deficientes en la función asistencial por mor del lucro. La solución de las residencias, si puede llamarse así, no es buena si no es aceptada con gusto por quienes son recluidos en ellas. No es la mejor forma ni la más justa de cuidar a quienes, especialmente en el caso de las mujeres, dedicaron gran parte de su vida a cuidar de los suyos. El cuidado de los mayores debiera estar motivado por la reciprocidad, una compensación de lo recibido que tiene muchas dimensiones. Una de las cuestiones que deben discutirse al respecto, y sobre la que volveré, es la tendencia a medicalizar el cuidado de los ancianos. Sufren patologías varias y la medicina ayuda a paliarlas, ya que la mayoría de ellas no son curables, pero cuidar a un ser humano es, sobre todo, tenerlo en cuenta, no expulsarlo del espacio común de los que todavía no necesitan cuidados.

Las residencias geriátricas son, en teoría, lugares de cuidados, pero son al mismo tiempo el lugar donde transcurre el final de la vida. Ese tramo final no tiene por qué ser un tiempo de simple espera de la muerte porque no hay otra cosa que hacer. Simone de Beauvoir dedicó uno de sus últimos libros a la vejez (luego hablaré de él), una construcción social —decía— que hay que revisar tanto desde la perspectiva social como desde la personal, pues cada uno debería aprender a integrar en su vida su propia vejez. Un deber personal que no es asumible si no se aborda también socialmente.

QUIÉN CUIDA A LOS CUIDADORES

La familia, la escuela, las guarderías, las residencias geriátricas, los hospitales, son los espacios donde los cuidados encuentran su lugar natural y su razón de ser. Los padres, los maestros, los educadores, los cuidadores, las enfermeras despliegan la misión de cuidar en sus

respectivos ámbitos. Pero su misión no pueden realizarla en solitario. He expuesto en este capítulo cómo la familia en todas sus variantes es la entidad propiamente cuidadora, que a su vez cuenta con el sostén de otras instituciones que se hacen cargo de los niños, los enfermos, los dependientes, los mayores, aunque sea a tiempo parcial. El cuidado institucionalizado ya no es gratuito como lo es el de los padres; es un trabajo remunerado, profesional y, generalmente, vocacional porque cuidar es una tarea sacrificada, dura, poco agradecida, lo cual no es contradictorio con la vocación que la motiva. Lo que mueve a una persona a trabajar como cuidadora, además de la necesidad, es una ética, la ética que está en la base del cuidado y que se funda en el sentido relacional e interdependiente que nos une a las personas más frágiles y necesitadas. Los trabajos del cuidado nunca han estado bien remunerados. Por eso hay que ver en ellos una cierta voluntad de servicio a la sociedad y al bien común.

Que exista ese desprendimiento de partida hacia los cuidados no ha de impedirnos ver que quienes cuidan no solo asisten y ayudan a los más vulnerables, sino que, precisamente esa dedicación les pone a ellos mismos en una situación de especial vulnerabilidad. En los momentos más duros de la pandemia, la ciudadanía salía al balcón todos los días a aplaudir al personal sanitario, y no solo al sanitario, sino a todos aquellos que corrían un riesgo mayor de contagiarse por tener que realizar tareas de servicios esenciales, que también son parte del cuidado. Se les debía un reconocimiento explícito que no podía reducirse a los aplausos. Una sociedad que quiere convertirse en sociedad cuidadora no puede delegar los servicios de cuidado en unos cuantos profesionales; el conjunto de la sociedad, la administración, las organizaciones, los medios de comunicación, la cultura, han de prestar su apoyo a quienes cuidan. Es un aspecto de la responsabilidad social de las corporaciones y de la función de una administración que ejecuta la protección que ha hecho suya el estado de bienestar.

En *Caring Democracy*, Joan Tronto extiende las obligaciones del cuidado a la democracia en su conjunto. Entiende el cuidado como un

valor público derivado de la teoría de que todos somos, en algunas épocas de nuestra trayectoria vital, «receptores de cuidados» (*care receivers*) y, en consecuencia, a todos nos corresponde recíprocamente asumir la condición de «dadores de cuidado» (*care givers*). Ver la responsabilidad del cuidado como algo estrictamente personal sería poco democrático, pues una sociedad democrática y cuidadora entiende la justicia como el hacerse cargo de las distintas necesidades de las personas. Sería un error —no me cansaré de repetirlo— pensar que esa responsabilidad corresponde solo a las mujeres por su condición de madres; sería antiigualitario y, en consecuencia, antidemocrático. La ética del cuidado en una democracia es una ética de reparto de responsabilidades. Debatir y decidir qué le corresponde hacer a la administración, de qué deben hacerse cargo las corporaciones, qué obligaciones deben asumir los individuos ha de ser el empeño de una democracia cuidadora. Si es un error pensar que el cuidado es una responsabilidad solo femenina, como lo ha sido secularmente, igualmente lo es pensar que es una responsabilidad exclusiva del Estado. El Estado no debe ser el único proveedor del cuidado, sino el promotor de un debate público sobre la asignación de responsabilidades de las cuales algunas deberán ser asumidas por sus instituciones.

Habrá que analizar cómo se compaginan la ética del cuidado y las éticas tradicionales, que son más bien éticas de la justicia, como la ética kantiana o la utilitarista. Ambas tienen su lugar en las sociedades actuales, como lo tiene también una ética de las virtudes, de corte aristotélico, y más cercana a la concepción de una ética centrada en el cuidado. Recomponer el puzle de las teorías que han ido conformando la moralidad ayudará a ver los fallos de unas propuestas éticas que, como lamentaba Kant, son buenas en teoría pero inoperantes en la práctica.

1 Badinter, Élisabeth, *L'amouren plus*, Flammarion, 1980.

LA JUSTICIA Y EL CUIDADO

EL CUIDADO CONTRA LA IGUALDAD

Cuando Carol Gilligan se atrevió a caracterizar el cuidado como un valor tan importante como la justicia, las feministas más ortodoxas y conspicuas le dieron la espalda. La suya fue tachada de visión conservadora, un retroceso en la lucha por los derechos de las mujeres. Ocurría con el cuidado lo que había ocurrido con la maternidad, silenciada por las feministas como una cuestión en la que no era oportuno entrar. Dado que todos los infortunios sufridos por la mujer se debían a tener que hacerse cargo de los hijos que ella traía al mundo, la primera ola del feminismo optó decididamente por la igualdad dejando a un lado todo lo que la mujer tenía de específico. Las singularidades femeninas solo podían ser vistas como obstáculos para igualar de hecho la existencia de las mujeres a la de los hombres, con todas las ventajas que esto comportaba. El cuidado de los hijos, y el cuidado de los otros en general, era una de dichas especificidades, si no la única y fundamental. La mirada «diferente» propuesta por Gilligan era un despropósito que solo enturbiaba el discurrir tranquilo de las aguas hacia el mar de la emancipación femenina.

En realidad, la polémica era una muestra del desencuentro más amplio entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia. Una evolución que, a mi juicio, se produce en el mismo sentido a propósito de todas las reivindicaciones humanas a favor de la igualdad. Efectivamente, los primeros movimientos de la lucha igualitaria no se distinguen por hilar fino, más bien desprecian lo distintivo e

identitario porque es visto como la causa de la desigualdad. Ha ocurrido también con los movimientos migratorios en busca de una vida mejor. De entrada, lo que quieren y reclaman los inmigrantes son derechos, para lo cual lo que hay que hacer es identificarse con los que ya gozan de ellos; después, una vez alcanzada la libertad y la igualdad necesarias para hacerse oír, aparece la nostalgia de la identidad dejada atrás: una lengua, unas costumbres, un folclore, una cultura. De ese sentimiento nació el multiculturalismo, que también alcanza al movimiento feminista. ¿Cuándo empiezan a desarrollarse con ímpetu los «estudios de género»?

Regresando a nuestro tema, valorar el cuidado tiene dos vertientes. Una, el reclamo de algo que es valioso y ha sido ignorado; otra, el reconocimiento de que el valor en cuestión ha sido hasta ahora patrimonio de las mujeres. Sé que soy insistente y repetitiva en señalar este segundo aspecto, pero es necesario hacerlo ya que es el escollo que hay que salvar si queremos apreciar bien el valor del cuidado. Lo que Gilligan y sus seguidoras, entre las que siempre me he contado, quieren subrayar es que lo que importa es el valor en sí mismo, no su vinculación a la maternidad y al yugo que finalmente ha oprimido a las mujeres. Puesto que el cuidado es un valor, lo que quienes lo conocen de primera mano deben hacer es defenderlo, divulgarlo y exigir que se universalice. Pues tal es la condición de los valores éticos: no son universales de hecho, pero van intrínsecamente aparejados a una exigencia de universalidad. Lo que es bueno éticamente debería ser visto así por todo el mundo sin excepción, aunque de hecho esté lejos de serlo. La diferencia importante —a juicio de Gilligan[1]— no es entre justicia y cuidado, sino entre patriarcado y democracia. Una democracia sin cuidado no es justa y sigue siendo patriarcal.

Y ahora viene la pregunta. El legado ético de la modernidad, bifurcado en dos grandes teorías, la ética de principios, de corte kantiano, y la ética utilitarista, gira en torno al valor fundamental de la justicia y presupone un agente moral racional, independiente y autónomo. Esa condición iguala a todos los seres humanos por el

hecho de serlo. Los derechos humanos no hacen sino caracterizar a ese individuo como alguien que merece poder actuar con libertad y gozar de unas condiciones mínimas de igualdad precisamente para poder elegir libremente como vivir. Es un sujeto universal —trascendental, lo llamó Kant— que debería verse reflejado en todos y cada uno de los sujetos empíricos particulares. Solo es bueno o justo aquello que pueda ser querido por todo ser racional. La justicia no es otra cosa que la maximización del bienestar general, sentenciará Bentham. Son principios o criterios de moralidad asentados en una concepción del hombre que, en teoría y porque es abstracta, incluye a todos los individuos. Al no verlos desde la perspectiva de sus circunstancias particulares, ignora las diferencias.

La ética del cuidado, como hemos visto, mira al sujeto como un ser relacional e interdependiente. Es una realidad que la dependencia nos afecta a todos como sujetos, pero no de la misma manera. Unos la padecen más que otros. Todos somos vulnerables, pero no en igual medida a lo largo de la vida. Por eso, la ética del cuidado no se asienta en principios generales ni en derechos universales, sino en el sentimiento que nos une en la contingencia y en las limitaciones que padecemos, del cual nace el deber mutuo de cuidarnos los unos a los otros. En lugar de suponer que somos seres autónomos capaces de introducir una mayor racionalidad en el mundo, supongamos que somos seres necesitados en busca de ayuda. La visión es más modesta, por eso las feministas radicales la desprecian, pero es más humana. ¿Estamos ante dos visiones alternativas y excluyentes de la ética? ¿Son, por el contrario, complementarias? Y si es así, ¿cuál debe ser el lugar de la justicia y el del cuidado en la construcción de una sociedad moralmente más aceptable que la que conocemos?

La ética, sea cual sea la teoría que la conforma, es una disciplina valorativa y normativa que tiene que ver sobre todo con deberes. Hasta ahora, el cuidado ha sido un deber asignado a las mujeres y al ámbito de lo privado, mientras que la justicia ha sido considerada un deber público a cargo de los estados. Los principios fundamentales de

la justicia han ido haciéndose realidad y aplicándose a través del desarrollo legislativo. Los derechos humanos son meras declaraciones de principios sin incidencia en la vida de las personas si no se transforman en derecho positivo. En cambio, el cuidado es una responsabilidad que asume quien quiere o quien no tiene más remedio que hacerlo; responde a circunstancias de la vida en las que, a la corta o a la larga, nos encontramos todos. Por tal razón fue considerada una obligación natural que no tenía por qué derivar en un mandato jurídico específico.

El debate sobre el lugar de la justicia y el cuidado no es solo un debate académico y conceptual. Ha de dirimirse atendiendo a lo conseguido hasta ahora por las éticas de la justicia y lo no conseguido por ellas precisamente porque les falta la dimensión del cuidado. Es una evidencia indiscutible que los logros conseguidos contra la discriminación de la mujer han sido posibles por la universalización de un ideal de igualdad de derechos que, hasta hace muy poco, no las incluía. El derecho al sufragio, el acceso a la educación, el derecho al trabajo, la autonomía con respecto al varón, la independencia económica, nada de ello hubiera sido posible sin unos principios y una legislación destinada a eliminar todas las discriminaciones. Una de las lacras más difíciles de erradicar, la violencia de género, ha de ser combatida con mecanismos jurídicos. Como es también el Estado el que debe amparar los derechos de los homosexuales, de los discapacitados y, en general, las causas de los más desfavorecidos.

No comparto al respecto la visión de algunas mujeres entusiastas de la ética del cuidado, como la ya citada Nel Noddings, que viene a decir que si hubiera cuidado no haría falta la lucha por un mundo más justo. Salvando las distancias, en todos los sentidos, también Aristóteles opinaba que si hubiera amistad —amistad verdadera y, en su caso, entre varones— no haría falta hablar de justicia. Incluso Hume, al conceptualizar la justicia como una virtud «celosa y artificial» pensaba en la coacción normativa de la ley como una necesidad derivada de una deficiencia del ser humano, incapaz de

desplegar la «simpatía» sin excepciones ni preferencias injustas. La justicia, así, no sería sino una convención necesaria ya que la simpatía, abandonada a su aire, no evita las guerras ni los conflictos. La virtud «natural» sería la benevolencia, que ha de ser complementada con la justicia que actúa en beneficio de toda la sociedad.

Justicia y cuidado son valores complementarios. Carece de sentido discutir sobre cuál de los dos es más importante para fundar la moralidad de una sociedad. Ninguno de los dos es dispensable. En realidad, el cuidado humaniza una concepción de la justicia que se parece demasiado a la que Hume admite con recelo. Y puesto que la ética del cuidado nos ha obligado a revisar la separación de lo público y lo privado, como lo hizo también el eslogan feminista de que «lo personal es político», es una equivocación mantener que solo la justicia ocupa el ámbito público mientras el cuidado sigue estando en el ámbito privado. El cuidado es un deber universal, debe ser accesible a cuantos lo solicitan justamente, no puede ser visto solo como una responsabilidad privada.

EL CUIDADO, MÁS ALLÁ DE LA JUSTICIA

Intentemos profundizar más en esa complementariedad y en el sentido que debe tener con el fin de ver el posible encaje del cuidado en el derecho, un empeño no menor ya que la ley es el instrumento imprescindible para que los principios de la justicia se realicen. ¿Cabe decir lo mismo del principio del cuidado? Si es un valor tan básico, ¿puede o debe estar sujetado por la legislación a fin de que su realización sea efectiva?

Algunas pensadoras se decantan por la tesis de que la justicia conforma una ética de mínimos, mientras el cuidado es una ética de máximos. En principio, esa distinción alejaría al cuidado de la normatividad jurídica, pues una ética de máximos es supererogatoria, sus acciones superan el deber positivo. Cuidar es un deber moral, pero

¿puede obligar la ley a asumirlo como propio? ¿De qué manera y hasta qué grado? La ley puede sancionar una discriminación flagrante. ¿Puede también interferir y penalizar la falta de cuidado? ¿Es mesurable el cuidado? Dificultades como las mencionadas persisten y, aun así, no me parece exagerada la afirmación de Virginia Held[2], la filósofa que, a mi juicio, ha profundizado más en la distinción entre la justicia y el cuidado, para quien «el cuidado es un valor más básico que la justicia», en el sentido de que este obliga a aplicar las políticas de justicia *de otra forma* y, en consecuencia, las hace más justas. Si el principio de justicia impone unos criterios de no discriminación o de igualdad entre las personas, una igualdad de acceso, por ejemplo, al sistema educativo o al sistema sanitario, el cuidado evitaría los peligros y perversiones de un acceso estrictamente formal que no tiene resultados reales (como lo que ocurre con el sistema educativo español, público y concertado). El cuidado es básico —escribe Held— porque no podemos sobrevivir sin él, de donde se deduce que «sin un mínimo de preocupación cuidadosa (*care concern*) hacia los otros humanos la moralidad deja de existir». Es desde ese *sentirnos concernidos* por lo que ocurre en nuestro entorno desde donde exigimos más justicia, más equidad, más derechos. El cuidado pone el a priori emotivo a la acción de justicia.

La crítica feminista al discurso jurídico ha llegado a tener tonos muy exagerados. Uno de sus exponentes más conocidos, Catharine MacKinnon[3], no se corta al sentenciar que la ley y el discurso de los derechos tienen una impronta patriarcal innegable. Lejos de propiciar la igualdad, han consagrado la dominación. Por eso hay que corregirlos. Selma Sevenhuijsen[4], en una línea similar, hace notar cómo la consideración de cualquier problema, como el de la custodia de los hijos, solo en términos de un conflicto de derechos, es una perspectiva androcéntrica. Traslademos esa convicción al modo en que se aborda la violencia de género, una de las muestras más evidentes de que el machismo no ha desaparecido de nuestro mundo. El tratamiento de esa violencia que se cierne sobre las mujeres solo porque son mujeres

requiere una mirada distinta, una «perspectiva de género», que enfoque el problema desde el sufrimiento singularizado de todas y cada una de las víctimas de la violencia.

Es en esa actitud diferente ante las injusticias donde se asienta el cuidado. Así entendido, no solo es el valor moral más básico y es un principio complementario de la justicia, sino que incluso habría que decir que se encuentra «más allá de la justicia», en el sentido en que Ágnes Heller[5] utilizó esa expresión a propósito de la diferencia entre el bien y la justicia. Lo escribió en este párrafo memorable que no me canso de citar: «Nosotros, habitantes del mundo presente, llegamos a la conclusión de que no es posible ser honrado sin ir más allá de la justicia. Quien es calumniado por no traicionar la confianza de un amigo, va más allá de la justicia. Quien no le vuelve la espalda al injustamente perseguido que busca cobijo, sino arriesga la libertad, arriesga la vida, para ayudar a esa persona, va más allá de la justicia. Quien da buen consejo en una disputa familiar y se arriesga a ser odiado por todas las partes en conflicto, va más allá de la justicia». Ese más allá es un plus, más cercano a las obras de misericordia evangélicas que a la concepción abstracta y fría de la justicia que hoy sostenemos. No significa «diferencia», dice Heller, sino «mayor altura».

Uno de los pocos juristas varones que han mostrado interés por el principio del cuidado, Antonio Pau[6], desarrolla en un artículo reciente y riguroso, «El principio de igualdad y el principio de cuidado», su visión de cómo deberían articularse la justicia y el cuidado. La conclusión a la que llega me recuerda el párrafo de Ágnes Heller recién citado, pues también entiende que el cuidado expresa un «más allá» de los deberes establecidos: «Hay que ir más allá de un Estado Social de Derecho, hay que llegar a un Estado social y *solícito* de Derecho. Los organismos públicos tienen que tratar a los ciudadanos con cuidado, con solicitud, con cercanía».

Para llegar a tal conclusión, Pau ha estudiado y ha tomado buena nota de las conclusiones a las que ha conducido la ética del cuidado en

el campo de la filosofía sobre todo con el objeto de dilucidar algo imprescindible si queremos que el cuidado se convierta en un valor públicamente reconocido y un deber equitativamente repartido: cuál puede ser su encaje en el derecho. Además de jurista, Pau es un sobrio y sabio filólogo, traductor y escritor, que hurga en el lenguaje para desmenuzar su sentido y el de la realidad a la que nombra. En el artículo al que me he referido, hace hincapié en el lenguaje del cuidado, en los conceptos que han servido y sirven de antecedentes históricos —como la *humanitas* del derecho justiniano o la *fraternité* revolucionaria— para definir y delimitar el significado del término. Se fija, muy acertadamente, en el término alemán *Rücksicht*, que aparece en la legislación contractual alemana para poner de relieve que, además del cumplimiento del contenido contractual, el deber jurídico exige que ese cumplimiento se realice «con cercanía y ayuda», no solo con igualdad. *Rücksicht* se traduce por «consideración» y expresa esa relación de cuidado que debe darse entre las partes de un contrato: el empleador y el empleado, el funcionario y el administrado, los padres y los hijos, los profesores respecto a los alumnos.

Pau ve con acierto que hay dos formas de enfrentarse jurídicamente al cuidado: el cuidado-trabajo y el cuidado-solicitud. La primera es la más obvia, la que establece las relaciones del cuidado que podemos llamar «profesional». La segunda carece de contenido propio; hay que calificarla como la actitud que acompaña tanto a la actividad de cuidar propiamente dicha, como a muchas otras actuaciones que deben realizarse con esmero, con conciencia del tipo de relación que se desarrolla porque es una relación humana que se ejerce sobre un ser frágil y vulnerable. Una actitud tan simple como la que responde al imperativo de hacer lo que hay que hacer «con cuidado». La última reforma del Código Civil español a propósito de la discapacidad intelectual recoge esa actitud al anteponer a la figura del «tutor», mero representante legal, la figura del «curador», más cercana al cuidador. En la Exposición de Motivos, la ley habla explícitamente del valor del cuidado: «El valor del cuidado, en alza en

las sociedades democráticas actuales, tiene especial aplicación en el ejercicio de la curatela. Todas las personas, y en especial las personas con discapacidad, requieren ser tratadas por las demás personas y por los poderes públicos *con cuidado*, es decir, con la atención que requiere su situación concreta». Se recogen aquí (gracias a que Pau fue redactor de la ley por su condición de presidente de la Comisión General de Codificación) las dos acepciones del cuidado: el cuidado como trabajo del curador y la actitud especial del curador en la realización cuidadosa de su trabajo.

EL CUIDADO Y LAS VIRTUDES

Si el cuidado es una de las actividades humanas, además de tener unos contenidos concretos, ¿puede ser considerado una virtud? Hay ahí un debate y distintos pareceres sobre los que ahora huelga dar muchos detalles porque la cuestión es más teórica que práctica y aporta poco a la sustancia de lo que estamos considerando. Creo, también con Virginia Held, que el cuidado no es una virtud, si bien la actitud cuidadosa implica la posesión de una serie de virtudes como veremos en otro momento. La ética del cuidado está más cerca de la ética de las virtudes que de las éticas modernas como la kantiana o la utilitarista. Está más cerca porque si entendemos el cuidado no solo como un principio que hay que cumplir o unos trabajos concretos a realizar, sino como una actitud que debería acompañar las relaciones entre los humanos, estamos hablando de algo más difícil de precisar.

Tampoco son fáciles de precisar las virtudes. Aristóteles las define como disposiciones a actuar de un modo especial, pero *indeterminado*. En qué consiste ser valiente, ser magnánimo, ser prudente o ser temperante, depende de las circunstancias y singularidades de cada persona y situación. Algo similar ocurre con el ejercicio del cuidado. No hay fórmulas que indiquen cuál es la mejor manera de cuidar. Se aprende a ser madre (con suerte) al tener hijos y tener que ocuparse de

ellos. El cuidar, decíamos, consiste en saber ir más allá, dar algo más de lo estrictamente justo y necesario. Un profesor cuida a sus alumnos si no los ve como meros nombres a los que hay que aprobar o suspender. El funcionario cuida a los ciudadanos si es capaz de humanizar la relación con las personas que acuden a la administración, si sabe ser algo más que un burócrata que ordena llenar un cuestionario. El empleador cuida a sus empleados cuando ve en ellos algo más que un «recurso humano» laboral y sabe apreciar lo que está y lo que no está en el currículum, como supo hacer aquel empresario del que habla Anne-Marie Slaughter[7], que al revisar el CV de una solicitante de empleo le interesó más el tiempo que tuvo que dejar de trabajar para cuidar a su padre enfermo, que el resto de estudios, másteres y experiencias que figuraban en su haber.

Cuando, en el capítulo anterior, me he referido al cuidado en la escuela, he puesto de manifiesto que este consiste, por un lado, en el cumplimiento de una función asistencial que la institución escolar también debe asumir, además de la docencia. Por otro, la enseñanza se puede ejercer de muchas maneras, haciendo que el alumno o la alumna se sienta o no atendido y apreciado en su singularidad. Todos recordamos con especial gusto a profesores o profesoras que mostraban esa proximidad. Lo mismo cabe decir de la relación de los sanitarios con los pacientes. Volveré sobre ello, pues la sanidad es un terreno muy específico de los cuidados. Adelanto solo algo que se repite mucho con escaso efecto corrector en la práctica clínica: tratar un órgano enfermo no es lo mismo que hacerlo con solicitud hacia quien está necesitando atención porque es un *paciente*, una persona que padece y reclama que le hagan caso. (*Pain makes you so alone*, dice el protagonista de *Everyman*, de Philip Roth). La capacidad de los sanitarios de todos los niveles para hacerse partícipes de ese padecer, no solo físico, fue lo más reconocido y agradecido por quienes tuvieron que pasar por los centros médicos durante los meses más duros de la pandemia.

Aunque la razón no está ausente ni debe estarlo en el ejercicio del cuidado, este no se entiende ni se explica sin apelar al sentimiento. También en este punto hay una coincidencia con las virtudes morales que Aristóteles ubicó en el «alma sensitiva», no en el «alma racional». Para cuidar bien hay que *sentirse* cerca de la persona que requiere cuidados. Por eso el paradigma del cuidado es el maternal. Y porque los sentimientos —la compasión, la pena, la empatía— son intrínsecos a la actitud cuidadosa, podemos reafirmarnos en la tesis de que el cuidado es el valor moral básico. Como expliqué en mi libro *El gobierno de las emociones*[8], el comportamiento moral brota del sentimiento, que obviamente necesita ser ordenado y gobernado por la razón, pero que sin emociones no funciona. No rechazaríamos la discriminación, el racismo, la marginación, las grandes desigualdades si no sintiéramos que «no debería ser así», que es indignante —lo afirma el propio Kant— que siempre acabe venciendo la injusticia.

La relación de cuidado responde al reclamo de la persona concreta, al «rostro» del otro, en la terminología de Lévinas, a la constatación de que somos cuerpos que están alegres y tristes, que gozan y padecen, y no abstracciones. El derecho se muestra insuficiente cuando se ve que no puede integrar en una norma todas las situaciones existentes o posibles. Ser justo, escribe Aristóteles, es tan difícil como ser médico. Pues es distinto saber qué actuaciones son justas o injustas, qué cosas son buenas o malas para la salud, que «saber cómo hay que obrar y cómo hay que distribuir con justicia», cómo aplicar lo que en principio es bueno para que sea de verdad saludable. El poseedor de tal sabiduría, que no es teórica sino práctica, no solo tiene buenos conocimientos legales o médicos, sino que *es de una determinada manera*: «Practicar la medicina y curar no consisten en cortar o no cortar, dar o no dar una medicina, sino en hacer estas cosas de una determinada manera». El paso de la teoría al caso empírico concreto permite lo que el filósofo llama *epikeia*, la corrección de la justicia legal cuando el caso particular obliga a hacerlo. En el cuidado está el aspecto creativo de la justicia.

1 Gilligan, Carol, «El daño moral y la ética del cuidado», en *La ética del cuidado*, Cuadernos de la Fundación Víctor Grífols i Lucas, nº 30, 2013.

2 Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, 2006.

3 A. MacKinnon, Catharine, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, 1989.

4 Sevenhuijsen, Selma, *Feminist Considerations on Justice, Morality, and Politics*, Routledge, 1998.

5 Heller, Ágnes, *Beyond Justice*, Blackwell, 1987.

6 Pau, Antonio, «El principio de igualdad y el principio del cuidado con especial atención a la discapacidad», *Revista de Derecho Civil*, vol. VII, nº 1, 2020, págs. 3-29.

7 Slaughter, Anne-Marie, *Unfinished Business*, Random House, 2015.

8 Camps, Victoria, *El gobierno de las emociones*, Herder, 2011.

LA PROFESIONALIZACIÓN DEL CUIDADO

EL CUIDADO COMO TRABAJO REMUNERADO

Por fortuna hace tiempo que los cuidados dejaron de ser solo trabajos no remunerados y realizados íntegramente por mujeres. Los cambios que se han producido son diversos. El más decisivo ha sido el acceso de la mujer al mercado laboral, que ha ido acompañado de la oferta de otros proveedores de cuidados, por parte del mercado, de las administraciones públicas y de distintas organizaciones sociales. A su vez, la emancipación laboral de la mujer ha tenido como una de sus consecuencias más notables el decrecimiento de los nacimientos, espectacular en nuestro país, lo que ha hecho que menguaran las necesidades de cuidado de los hijos. La natalidad en los países desarrollados se planifica a conciencia; las parejas o, cuando no hay pareja, las mujeres en solitario, deciden cuándo y cómo tener hijos, la escolarización es obligatoria desde los tres años y, aunque la oferta de cuidado hasta esa edad, en guarderías públicas o privadas, es bastante insuficiente, se va imponiendo como una necesidad que debe ser satisfecha. Por su parte, las generaciones masculinas más jóvenes van siendo más receptivas al clamor reivindicativo feminista, van tomando conciencia de que el cuidado de los hijos es una obligación que también les concierne y que no es de recibo dejar de comprometerse al respecto. La necesidad de encontrar formas de conciliación del trabajo doméstico y laboral es más imperativa, aunque las reacciones hasta ahora por parte de las corporaciones o de la administración pública

estén muy lejos de ser satisfactorias. La pandemia, con el cierre de las escuelas durante el confinamiento, ha hecho evidente lo lejos que estamos de haber resuelto la necesidad de conciliar la vida laboral y familiar, que ya es ineludible. La legislación laboral debería ser más generosa en permisos destinados a los cuidados familiares, y habría que empeñarse más en que esos permisos no fueran solicitados mayoritariamente por mujeres, que, una vez más, ven con ello restringida la posibilidad de promoción profesional.

No obstante, y sin menoscabar la importancia del cuidado infantil, no es la primera sino la última franja de edad la que está demandando una atención mayor por parte de la ética del cuidado. Es ahí donde conviene profundizar más en el sentido que queremos que tenga esa etapa final de la vida, un sentido que en gran parte ha de depender de la capacidad individual, social, cultural y política de tratar dignamente a las personas mayores.

La disminución de la natalidad ha evolucionado en paralelo a la mayor esperanza de vida, que, como sabemos, tiene dos caras. Vivimos más, pero no siempre mejor. La calidad de vida se resiente de las enfermedades crónicas, las demencias, las dependencias inseparables de un alargamiento de la vida que quizá está yendo demasiado lejos, pisando la línea de lo que debería aceptarse como una limitación biológica intrínseca a la condición humana. Hace años, un neurólogo me hablaba del Alzheimer como «una venganza de la biología»; a su entender, estábamos sobrepasando límites que son constitutivos de nuestro ser y la naturaleza responde con el castigo de las demencias. La infancia acaba, cubre unos pocos años, pero el envejecimiento, con todos sus achaques, puede empezar pronto y durar muchos años porque la medicina permite que la gente no se muera. La contingencia que hoy plantea problemas mayores relativos a la necesidad de cuidados es la de personas adultas dependientes, por discapacidad o por las distintas patologías asociadas al paso de los años que, como suele decirse, no perdona a nadie.

Pese a que la necesidad de cuidados es cada vez más reconocida, la profesionalización de los mismos no está siendo una cuestión bien resuelta. Por varias razones en las que vale la pena que nos detengamos. Dejemos a un lado, de momento, el ámbito sanitario, que tiene en el cuidado del paciente una dimensión fundamental y perfectamente profesionalizada. Desde que existe la enfermería, han sido las enfermeras quienes se han hecho cargo del cuidado general de los pacientes, frente a la función curativa que corresponde al médico. Hoy la división entre curar y cuidar empieza a ser menos nítida, sobre todo cuando la curación ya no es posible y la enfermedad crónica se instala en la vida del paciente. Por otra parte, la atención al dolor y al sufrimiento psíquico ha sido decisiva en la importancia dada a los cuidados paliativos. Por no hablar de las unidades de cuidados intensivos, de alta especialización médica. De un modo similar a lo que ocurre en el ámbito estrictamente sanitario, el cuidado de la infancia tiene sus cauces establecidos. Además de la educación escolar, las guarderías llevan a cabo un trabajo realizado por personas formadas para el cuidado infantil. Formación y experiencia que, como ocurre con muchas otras ocupaciones remuneradas, acreditan a quienes lo llevan a cabo para asistir y atender a la infancia en sus primeros años. Finalmente, en el ámbito de los servicios sociales, se encuentran diversos agentes que atienden situaciones de pobreza y exclusión, dependientes de iniciativas privadas o públicas, que se hacen cargo, mejor o peor, del abandono y la marginación que producen con abundancia las llamadas sociedades opulentas.

Por el contrario, en la atención y el cuidado de la gente mayor, incluidos los discapacitados de todas las edades, gobierna aún la improvisación, si se me permite la incoherencia. Es cierto que empiezan a ofertarse módulos de formación geriátrica que dotan de una cierta cualificación profesional. Pero son muy incipientes y con propuestas ocupacionales en general de baja calidad. A medida que descendemos de la atención sanitaria propiamente dicha a niveles de mero acompañamiento, ayuda, asistencia o, en general, cuidado, las

exigencias formativas son menores. Los trabajos suelen ser asumidos por la población que se presta a hacerlos porque carece precisamente de formación o de oportunidades para dedicarse a otros menesteres. Las cuidadoras, que siguen siendo la mayoría mujeres y muchas de ellas inmigrantes, realizan un trabajo equiparable a las empleadas del hogar. La demanda de cuidado crece, pero no porque sea una necesidad el servicio está más valorado. Cuidar no es una actividad rentable, que entre en el mercado por la puerta grande porque reporte suculentos beneficios materiales. No es una actividad productiva en ninguno de los sentidos clásicos del término. Lo que el cuidado produce: seguridad, tranquilidad, ayuda, compañía, afecto, solo tiene precio cuando alguien que lo necesita está dispuesto a pagar por ello. Si no es así, las ventajas que proporciona el cuidado son vistas como superfluas.

María Ángeles Durán[1], en el estudio sociológico más amplio y completo que se ha hecho sobre el tema en España, se detiene en demostrar con indicadores y cifras las razones por las que los trabajos del cuidado siguen todavía en una cierta «alegalidad». Sus consumidores no son la mayoría gente rica; la necesidad de cuidados afecta a todos, no solo a los que tienen más poder adquisitivo. La actividad cuidadora es una actividad mal remunerada donde las haya, hasta el punto de que Durán propone ver el fenómeno del cuidado como la emergencia de una nueva clase social: el «cuidatoriado». Es similar al campesinado o al proletariado de otros tiempos, con la diferencia de que los cuidadores carecen de conciencia de clase (y si la tienen es muy minoritaria) porque les falta el «antagonista» frente al que reivindicar un reconocimiento hasta ahora no conseguido. ¿Contra quienes se van a rebelar las cuidadoras? ¿Contra la familia que las contrata? ¿Contra los gestores de la residencia geriátrica? ¿Qué sindicato piensa en ellas? ¿Están organizadas? ¿Cómo se ganarán el sustento si desprecian el único trabajo que las quiere?

Alude la misma autora al *Informe sobre las trabajadoras domésticas y las cuidadoras en la Unión Europea*, de 2016, cuyo

quinto considerando se refiere a la profesionalización del cuidado. El informe define «profesionalizar» como «otorgar a los trabajadores unos derechos». Obviamente, los necesitan. La pregunta es cómo reclamarlos. Aunque estén recibiendo una retribución que equipara su trabajo al de cualquier asalariado, esta es mínima, del nivel de la que percibe el personal de la limpieza o las empleadas del hogar. Es cierto que estas trabajadoras han visto mejorado su estatus recientemente. Aun así, tanto el trabajo realizado por las empleadas del hogar como el de las cuidadoras está más cerca del que siempre ha realizado el ama de casa tradicional, sin remuneración alguna, que de otro tipo de empleo.

LA MEDICALIZACIÓN DEL CUIDADO

Las variantes del cuidado que merecen una cierta cualificación profesional y se materializan en empleos remunerados son las que se vinculan a la enfermedad y requieren asistencia médica. Es un hecho que la atención a la salud y a la enfermedad forman parte del cuidado, pues el tratamiento de cualquier patología ha de incluir cuidados además de medicamentos. En especial cuando las patologías ya no se curan y lo único que el paciente puede esperar es no perder del todo el bienestar que proporciona estar sano. El muy citado informe del Hastings Center *Los fines de la medicina* constituyó un revulsivo al añadir a la misión tradicional terapéutica de la medicina otras tres que todavía hoy no son tan obvias. En una época plural, intensamente tecnológica, con avances científicos innegables, la misión de la medicina no puede ser solo curar —aclaraba el informe—, sino también prevenir la enfermedad, cuidar a quien no tiene curación y ayudar a morir. El deber de cuidar no puede ser ajeno a la profesión sanitaria en ninguno de sus niveles. Es una cuestión de humanidad, pero no solo: la ciencia médica atiende a personas frágiles, dolientes, dependientes, obligadas a dejar de lado, aunque sea temporalmente, su

ritmo de vida normal; merecen una atención más amplia que el estricto tratamiento para curar un órgano enfermo.

La prevención de las enfermedades es otra de las obligaciones médicas de nuevo cuño. Las sociedades que cuentan con un sistema sanitario público son cada vez más conscientes de las ventajas económicas, sociales y médicas que derivan de la prevención. Para llevarla a cabo, hay que contar con el paciente y con su entorno. Después de haber vivido los estragos de la covid-19, no hace falta explicarlo con detalle. Prevenir no es otra cosa que tratar de evitar la propagación de la enfermedad mediante el contagio o eliminar las causas que la producen, con el doble objetivo de frenar el deterioro de la salud y conseguir la sostenibilidad de unas estructuras sanitarias públicas cuyo coste es imparable. Puesto que la prevención suele promover conductas contrarias a los deseos, intereses y rutinas de las personas, solo se logra con la imposición de medidas restrictivas de la libertad. Pero también eso es cuidar, cuando las medidas son proporcionales y efectivas. El confinamiento durante los meses más álgidos de la pandemia fue duro y represor, pero funcionó.

El paradigma del cuidado se encuentra en la relación clínica, concretamente en la enfermería. No es casualidad que hayan sido las enfermeras las que más han contribuido a desarrollar y difundir la ética del cuidado. La sentían y la sienten especialmente cercana y necesaria. Responde al servicio que dispensan. Pero las necesidades de los enfermos son muchas más que las que pueden proporcionarles los hospitales. Además de la cobertura sanitaria, que en países como el nuestro es bastante satisfactoria (pese a los fallos que se han visto con la pandemia), la persona con problemas de salud necesita otras cosas, en especial cuando la enfermedad es grave o se alarga en el tiempo: alojamiento, cobertura energética, alimentos, compañía, afecto. Ni todo puede proporcionarlo un centro sanitario ni sería bueno que fuera así. Lo primero que solicita un enfermo de gravedad es poder tener a un familiar que le acompañe en el hospital. Cuando un niño enferma, quiere a su madre o a su padre a su lado, no a una enfermera

ni a una canguro. Esa calidez de los más próximos es lo que los pacientes de covid-19 han echado más de menos en los ingresos hospitalarios por mucho que el entorno estrictamente sanitario se esforzara al máximo, como lo hizo, en suplir esa ausencia.

El cuidado añadido que necesita el enfermo, y también el dependiente y el discapacitado, es el que suele recaer en la familia o en cuidadoras de escasa o nula cualificación profesional, con salarios ínfimos. Una cosa lleva a la otra. El cuidado no remunerado sigue siendo la variante del cuidado menos atendida, la que obtiene menos reconocimiento y nutre de gratuidad o precariedad el trabajo de quienes la ejercen, la que acaba provocando el *burnout* de muchas cuidadoras. Cuando definimos el cuidado, vimos que una de sus notas es la *disponibilidad*, el estar dispuesto para lo que haga falta, tanto si se trata de un niño como de un anciano o un discapacitado de la edad que sea. La misma disponibilidad traiciona, por decirlo así, la tarea de la persona cuidadora, pues estar disponible puede ser no estar haciendo nada, solo estar cerca, por si algo ocurre. Ese simple «estar ahí» es un esfuerzo no reconocido, visto más bien como un no trabajo, algo que podría hacer cualquiera con buena voluntad.

Y, sin embargo, eso es trabajar y es una necesidad que alguien lo haga. ¿No acabaron llamándoles, durante el confinamiento, «trabajadores esenciales», a muchos y muchas que realizaban esos trabajos imprescindibles, pero baratos, a tiempo parcial, informales? ¿Cuál puede ser la motivación moral y afectiva para tales trabajos?, se pregunta María Ángeles Durán, en su ya citado estudio sobre el cuidado. Si vamos al artículo 152 del Código Civil relativo a las obligaciones familiares del cuidado, lo que sorprende es el escaso énfasis puesto en la citada obligación, ya que «en cierto modo ampara [...] que el obligado no puede serlo hasta el punto de "desatender sus propias necesidades y las de su familia"». El artículo en cuestión —explica Durán— fue redactado en el siglo XIX, cuando la relación de dependencia era la de los hijos menores con respecto a sus padres. De ahí la sucesión de elementos exculpatorios: «Será excusable el

desempeño de la tutela cuando por razones de edad, enfermedad, ocupaciones personales o profesionales, por falta de vínculos de cualquier clase entre tutor y tutelado o por cualquier otra causa, resulte excesivamente gravoso el ejercicio del cargo». Tanto los términos en que se expresa el Código Civil como la conciencia de la ciudadanía y el planteamiento de sus prioridades tienen que cambiar para que los perfiles del cuidador y el reconocimiento del mismo cambien radicalmente.

Por fortuna, la intervención del Estado para llevar a cabo cambios estructurales y dar soporte a las muchas necesidades de cuidados empieza a verse como una necesidad absoluta. Es una demanda creciente de la opinión pública, que, por su parte, no acaba de aceptar que una de las vías para satisfacerla sea la subida de impuestos. No es de recibo que sean entidades sociales como Cáritas las que, en muchas ocasiones, se adelanten a cubrir las necesidades que los ciudadanos más des-cuidados requieren, especialmente en épocas de crisis. Los «bancos de alimentos», por ejemplo, han estado desempeñando un servicio público que correspondía a la administración y no a asociaciones religiosas, fundaciones o empresas privadas. Siempre tendrá que haber caridad y beneficencia mientras no haya justicia, pero tengamos claro que la caridad es solo un paliativo, no extirpa de raíz las deficiencias del sistema.

La responsabilidad por la escasez de cuidados y la falta de reconocimiento de quienes los dispensan debe ser compartida. Como dice Joan Tronto, corresponde al Estado democrático repartir las responsabilidades y pedir cuentas por el incumplimiento de las mismas. Seguimos agarrados a la perspectiva individualista desde la que no se aprecia el valor del cuidado. Mientras el individualismo se mantenga, no solo será improbable el reparto de responsabilidades, sino que pueden agravarse las perversiones a que lleva la existencia miserable que viven las personas que cuidan. La relación de cuidado suele caracterizarse como una relación asimétrica. El cuidador tiene una capacidad y un poder que el receptor de cuidados no tiene, por

eso necesita ayuda. Esa asimetría en ocasiones distorsiona el sentido del cuidado y convierte una relación que debiera ser amable en un infierno de hostilidad e incomprensión. María Ángeles Durán se refiere a ello diciendo que la relación entre empleadores y empleados del cuidado es, paradójicamente, de cooperación y antagonismo. La persona que cuida y la cuidada comparten el mismo espacio durante horas, deberían cooperar, pero precisamente el roce continuado acaba deteriorando la relación. Es un error, dice Durán, ver los maltratos contra las personas mayores, que tienen lugar incluso a veces por causa de sus propios cuidadores, desde la perspectiva individualista que enfrenta a dos protagonistas, el maltratador y el maltratado; hay que extender la mirada más allá, «sobre la estructura social y económica que genera el marco en que su acción se desenvuelve».

La responsabilidad de los cuidados no exime a nadie. La doble cara de los cuidados, como tareas concretas y como una manera de actuar solícita y delicada, extiende el deber de cuidar a cualquier actividad profesional. La célebre frase de Terencio «*homo sum, humani nihil a me alienum puto*» (soy hombre, nada humano me es ajeno) debe poder hacerse extensiva a la acción humana en toda su extensión. Todo lo que hace el ser humano exige una preocupación por el otro que no puede ser visto como extraño o ajeno. A la lógica individualista propia del capitalismo debe sustituirla una lógica del cuerpo social por la que el individuo sienta que lo que hace o deja de hacer tiene siempre un coste y unas implicaciones colectivas de las que hay que hacerse cargo.

EL CUIDADO, MÁS QUE UNA PROFESIÓN

Una serie de circunstancias a las que me he referido reiteradamente han llevado a ignorar el valor del cuidado hasta hace dos días, e incluso ahora, a la vista de su necesidad, la atención que se le dispensa es muy relativa. Hoy sabemos, por lo menos, y la pandemia del

coronavirus lo ha recordado con insistencia, que es imprescindible cuidarse, cuidar de los demás y cuidar incluso de la naturaleza no humana que constituye nuestro entorno, porque del tratamiento que nos dispensemos unos a otros y a la naturaleza depende el futuro de nuestra existencia. Ahora bien, precisamente porque cuidar es una actividad que debería constituirnos y formar parte de nuestra esencia, reducir los cuidados a un trabajo más o menos cualificado —más bien menos— no es la mejor manera de poner de relieve su valía. Para captar bien ese valor no podemos perder de vista la distinción hecha en el capítulo anterior entre los contenidos del cuidado y el cuidado como una actitud o una disposición que debiera caracterizar a la acción humana en general.

Ciertamente, la necesidad de cuidados no es una abstracción, se proyecta en unos objetivos concretos y ha de dar lugar a un conjunto de sectores ocupacionales bien organizados, respetados y respetables. De la misma forma que hemos ido consolidando unos espacios en los que el cuidado de la infancia y el cuidado de los enfermos se realiza con conocimiento de lo que es bueno y necesario para los receptores de cuidados en cada caso, lo mismo hay que hacer con los ancianos, los dependientes y los discapacitados. Distinguirlos como demandantes y receptores de cuidado implica estudiar, discutir y analizar qué problemas les aquejan, en qué situaciones viven, por qué requieren asistencia, qué tipo de ayuda reclaman, quién debería ocuparse de ellos, qué les debe la sociedad y quién ha de hacerse cargo de lo que se les debe. Solo así, analizando, debatiendo y rectificando las respuestas a tantos interrogantes, podremos ir determinando cuál es la mejor manera de cuidar en nuestro tiempo a los que más lo necesitan.

Me he referido ya, y tendré que hacerlo con más detalle, a la actitud de cuidar como un conjunto de atributos (o de virtudes) que dan significado al concepto: disponibilidad, solicitud, empatía, cercanía, afecto. El cuidado responde a una variedad infinita de necesidades: vigilar a un niño mientras juega, hacer compañía a una

mujer que vive sola, dar un empleo adecuado a un discapacitado, empujar la silla de un inválido, procurar que coman los que pasan hambre. Cuidar de los demás es algo que se materializa en actividades muy concretas. Pero ejercerlas con cuidado es hacerlo de una determinada manera, con la sensibilidad que muestra el que de verdad está acompañando, ayudando y asistiendo a quien lo necesita. El ejercicio de cualquier profesión, o de cualquier trabajo, si aspira a ser un trabajo bien hecho, exige algo más que la estricta competencia profesional. Remito de nuevo a Aristóteles: no será un buen médico ni un buen político ni un buen juez —y extendámoslo a cuantas profesiones se nos ocurran— quien almacena conocimientos y teorías pero no sabe realizar su trabajo con esmero, con dedicación, con interés hacia las situaciones concretas con las que se encuentra.

Esa forma de entender el cuidado, como una especial solicitud hacia los demás en cualquiera de las actividades que realizamos, es la que le da al concepto el valor que hay que asignarle. Si algún sentido tiene el proyecto de una «democracia cuidadora» o una «sociedad cuidadora» es el de propugnar una reversión de la lógica individualista que han traído consigo la economía capitalista y el racionalismo abstracto. Ocuparse de los cuidados no debe significar solo atender a las necesidades de las personas más vulnerables. Por supuesto que cuidar es eso, pero cuidar es también una dimensión del ser humano que pone de manifiesto que los otros importan, no en tanto «otros generalizados», sino como «otros concretos», que viven unas determinadas circunstancias y tienen una identidad y una historia que los singulariza. Seyla Benhabib[2] estableció con fortuna esta distinción al referirse a la obra de Carol Gilligan. Lo que debe cambiar, si damos valor al cuidado, es dar prioridad a la persona concreta.

Muchos de los estudios sobre la ética del cuidado señalan la importancia que tuvo para la profesionalización del cuidado el ejercicio de la enfermería, profesión femenina donde las haya. Virginia Held hace una apología de la figura de Florence Nightingale, pionera y creadora de la profesión de enfermería, que significó un

reconocimiento de la actividad que ya realizaban muchas mujeres desde la beneficencia y el altruismo. Entre nosotras, la enfermera y socióloga Carmen Domínguez Alcón[3] ha estudiado con amplitud admirable las vicisitudes de las prácticas del cuidado a lo largo de la historia. Se refiere a la creación en España de la Escuela de Enfermeras Santa Isabel de Hungría como uno de los acontecimientos notables de finales del siglo XIX. Su promotor, Federico Rubio i Galí, bebe de las doctrinas y del ejemplo de Florence Nightingale y, aunque el modelo que plantea es religioso y asistencial, de acuerdo con la concepción de la mujer y de la sociedad de la época, además de formar a enfermeras se propone «abrir la posibilidad de acceder a una profesión honrosa a mujeres de la clase trabajadora inteligentes y abnegadas y elevar su condición», lo cual ya significa un progreso.

Domínguez Alcón tiene el acierto, además, de traer a colación el trabajo realizado por Concepción Arenal y la versión innovadora que propició sobre el cuidado, alejada ya de la mojigatería vigente. En *Beneficencia, filantropía y caridad*, Arenal escribe que «antes las mujeres se asociaban para alabar a Dios, ahora empiezan a asociarse para hacer el bien a los hombres, arrancan de la muerte a niños abandonados, establecen colegios, alimentan y enseñan a niños pobres en talleres y escuelas en las que ellas son maestras». Y en sus *Artículos sobre beneficencia y prisiones*, se refiere al Hospital General de Madrid y menciona «los males que pueden y deben remediarse»: 1) falta de cuidado en la asistencia; 2) falta de honestidad; 3) falta de aseo; 4) falta de orden; 5) mala alimentación. Aunque mantiene la idea de que los cuidados son propios de mujeres y son ellas las que deben realizarlos, advierte de ciertos malentendidos a propósito de las mujeres y el cuidado: el de que las mujeres carecen de inteligencia, y el de que cuidar a hombres pone en peligro su honestidad. Tan pionera como lo fue en otro contexto Nightingale, Arenal vio en el cuidado una forma de dar respuesta a la mayor parte de los problemas sociales en distintos ámbitos: hospitales, prisiones, guerras. Contribuyó en

definitiva a que la mujer fuera valorada en tales contextos por su eficacia y capacidad[4].

1 Durán, María Ángeles, *La riqueza invisible del cuidado*, Universitat de Valencia, 2018.

2 Benhabib, Seyla, *Situating the Self: Gender Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, 1992.

3 Domínguez Alcón, Carmen, *Evolución del cuidado y profesión enfermera*, Ediciones San Juan de Dios, 2017. Muy relevante es asimismo el trabajo que está llevando a cabo el Col·legi Oficial d'Infermeres i Infermers de Barcelona sobre la ética del cuidado; véase una síntesis de lo hecho en los últimos años en la publicación de Carmen Domínguez Alcón, Helen Kohlen y Joan Tronto *El futuro del cuidado. Comprensión de la ética del cuidado y práctica enfermera*, Ediciones San Juan de Dios, 2018.

4 Ver al respecto la excelente biografía de Anna Caballé, *Concepción Arenal. La caminante y su sombra*, Taurus, 2018.

EL ÚNICO ARGUMENTO

UNA CUESTIÓN SILENCIADA

«Envejecer, morir / es el único argumento de la obra», reza el poema de Jaime Gil de Biedma «No volveré a ser joven». Envejecer es el argumento decisivo, pero ¿a quién le apetece hablar de ello? Ni siquiera la filosofía, que definimos como el anhelo de saber, se ha detenido en interpretar y buscarle un sentido a ese argumento. Lo ha hecho con la muerte, pero no con el envejecer, que es más duro. ¿Qué libros abordan directamente el tema y lo despiezan? El *De senectute* de Cicerón, una serie de meditaciones de Schopenhauer que, antes de morir, recoge bajo el título de *El arte de envejecer*. Y poco más.

La única que se atreve a coger el toro de la vejez por los cuernos, sin amagos ni tapujos, es Simone de Beauvoir[1]. Aborda el tema de frente y le dedica más de quinientas páginas, para que deje de ser una cuestión incómoda: «Escribo este libro para romper la conspiración del silencio». Efectivamente, la sociedad sigue su ritmo como si la vejez no existiera. «Los viejos, ¿son hombres? A juzgar por cómo los trata la sociedad habrá que dudarlo». El libro de Beauvoir será de denuncia por la invisibilidad de unos «parias» a los que quiere dar voz cuando ya empieza a reconocerse en ellos. *La vejez* es un texto valiente, escrito a sabiendas de que no será bien recibido. Lo reconoce en el preámbulo: «Cuando al final de *La fuerza de las cosas* me enfrenté a este tabú, ¡menudo lio armé! Admitir que me encontraba a las puertas de la vejez era decir que la vejez afectaba a todas las mujeres, que ya había cogido a algunas. Con educación o con enfado,

mucha gente, sobre todo gente mayor, me han dicho a menudo: la vejez, ¡eso no existe! Solo hay personas menos jóvenes que otras. Eso es todo».

Eso es lo que a la sociedad le gusta decir, esconderse en el eufemismo —no hay viejos; solo son menos jóvenes—. Beauvoir está dispuesta a poner de manifiesto que envejecer no es una abstracción. Empieza haciendo acopio de infinidad de datos y citas, de la biología, la sociología, la antropología. Los recopila y los comenta para, en la segunda parte del amplio estudio, mostrar su voz más personal y explicar cómo interiorizamos todos esos datos sobre la forma de envejecer; cómo los ancianos se relacionan con el cuerpo, con el tiempo, con sus semejantes. Son páginas apretadas y densas, subsidiarias de una ideología marxistoide. En cualquier caso, punto de partida de una investigación que debería proseguir, pues cada vez es más urgente y todavía está poco atendida. Sabemos que la sociedad envejece y que se envejece mal porque no nos planteamos qué es envejecer o, más bien, cómo se debería envejecer en el siglo XXI, con las nuevas tecnologías, con los avances médicos, con la esperanza de vida. ¿Cómo hay que abordar el envejecimiento? ¿Se puede envejecer bien? ¿De qué depende conseguirlo: de la voluntad de cada uno, de la dinámica social y económica, de la educación, de las políticas públicas?

Según el filósofo de la ciencia Alfred N. Whitehead, el ser humano tiene tres objetivos: vivir, vivir bien y vivir mejor. Cuando los tres se pierden, nos enfrentamos a la vulnerabilidad humana. Un fenómeno poco considerado por la filosofía occidental sobre todo por tres razones: 1) por el individualismo derivado de la ideología liberal y la economía capitalista, que hace soberano al individuo y olvida sus contingencias; 2) porque ha tendido a ignorar la realidad corporal del ser humano pese a los intentos de secularización; 3) porque, como consecuencia de lo anterior, no ha prestado mucha atención, o no ha prestado la atención debida, a los sentimientos. La vulnerabilidad se

siente cuando sobreviene el cansancio, cuando se pierde memoria, cuando la resistencia disminuye, cuando el cuerpo pesa y duele.

Aunque la vejez se vive de muchas maneras derivadas todas ellas de las circunstancias en que se produce el paso de los años, no es imposible señalar unas características generales que acompañan siempre al fenómeno del envejecimiento. Beauvoir enumera algunas de ellas. También lo hace Jean Améry[2], pseudónimo del ensayista vienés Hans Maier, austríaco judío, superviviente del holocausto, en un breve pero imprescindible texto titulado: *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer*. Ni Beauvoir ni Améry se ahorran los aspectos más desagradables del envejecimiento. Hacen bien, porque no envejeceremos bien desde el autoengaño. Que las inercias económicas, culturales y sociales lleven a situaciones poco estimulantes, no es obstáculo para combatirlas. Sin ánimo de ser exhaustiva, me detendré en los rasgos que me parecen más realistas y determinantes del envejecimiento en nuestros días.

a) *Un declive sentido como irreversible y desfavorable*. Quizá sea la conciencia de ese declive la que determina para cada persona que el proceso ha comenzado y es imparable. Las deficiencias físicas y mentales empiezan pronto —pérdida de memoria, dolor muscular, falta de resistencia, dificultad para manipular objetos —, pero solo importan desfavorablemente cuando se constatan como irremediables y el cuerpo siente que los fallos son irreversibles. Aunque, como Heidegger lo definió, el hombre es «un ser para la muerte», que el fin sea ineludible y desfavorable no obsta para percibirlo como una desgracia que uno no tiene más remedio que aceptar con resignación.

b) *La curiosidad y la admiración decrecen*. Un rasgo que se puede combatir, aunque también es posible verlo como una cierta forma de sabiduría. De algún modo, en la indiferencia y falta de interés por lo nuevo que sienten los viejos hay no solo una especie de cansancio vital, sino la convicción de que el final se acerca:

cuando la muerte está cerca, el cuerpo deja de interesarse por la vida. Améry llama a esa característica «dejar de ser contemporáneo», pues, en efecto, los años desconectan de lo que está más vivo en el entorno que discurre ajeno a lo que la vejez supone.

c) *Se busca refugio en la rutina y en los hábitos*. Como consecuencia de la falta de curiosidad, lo nuevo produce más inquietud que ilusión. En cambio, como dice Beauvoir, «los hábitos dan una seguridad ontológica», a la que se agarra el viejo, como se agarra también a sus posesiones, para mantener algo a salvo de lo que pueda ocurrir. Es muy conocida la rutina de Kant de salir a pasear por la vecindad de Könisberg, ciudad de la que nunca salió, cada día a la misma hora. Hizo de la disciplina una especie de religión que regocijaba a sus vecinos.

d) *Desconfianza hacia los demás*. Por causa de la inseguridad, que no solo es física, el anciano teme caerse, enfermar, quedarse solo, ser abandonado, y ve cómo sus amigos se van yendo. Teme sobre todo la penuria económica, que los ahorros no le alcancen para lo que aún puede sobrevenirle, un temor que crece paralelo a la mayor esperanza de vida.

e) *Miedo por la inminencia de la muerte y el sufrimiento*. Diría que más lo segundo que lo primero. No es morir lo que uno teme, sino morir mal, sufriendo demasiado. Al envejecer, el cuerpo es una carga, la energía decrece; uno se siente extraño ante sí mismo. Mientras la autonomía para moverse aguanta y la cabeza se mantiene clara, sumar años puede ser gozoso; deja de serlo cuando la ayuda de otros es imprescindible, cuando la consulta médica es la ocupación más persistente y el futuro solo significa un empeoramiento progresivo.

f) *Ambivalencia en relación con sus coetáneos*. Los ancianos no se reconocen, o no quieren reconocerse, en la imagen de los que son

como ellos; lo evitan, sobre todo las mujeres. Rehúyen las fotos, evitan los espejos, prefieren mezclarse con gente más joven. En la gente de su edad solo ven el reflejo de lo que ellos son. La vejez no es agradable, queramos o no reconocerlo.

g) *Invisibilidad social*. Sin llegar a afirmar que la sociedad es gerontofóbica, lo cierto es que en el imaginario social los ancianos no están presentes. Ni los medios de comunicación, ni el mercado, ni la publicidad, ni las políticas públicas prestan una gran atención a los mayores. Carecen de poder adquisitivo y solo son receptores de servicios y ayudas. El mito de que hay en la vejez una sabiduría y una experiencia que las generaciones sucesivas deberían aprovechar no tiene ningún encanto.

Todos estos rasgos, que podrían diversificarse aún más, llevan a la percepción negativa que acompaña al envejecimiento. Un sentimiento de inferioridad, de inutilidad, de estorbo, de estar de más en el mundo, vacía de sentido el proceso de envejecer. Por eso existe una conspiración del silencio frente a la última etapa de la vida.

LA PERCEPCIÓN PERSONAL DEL ENVEJECIMIENTO

Envejecer no es agradable, es triste y deprimente. Es absurdo ocultarlo. Pero se vive de diferente manera debido tanto a las condiciones externas como a la reacción de cada uno ante su propia vulnerabilidad. Hace unos meses, una exposición de los dibujos de la etapa negra de Goya, en el Museo del Prado, llevaba el impresionante título de uno de los cuadros más notables de la muestra: «Aún aprendo». Era el dibujo de un viejo de pie, medio encorvado y apoyado en un bastón. Goya pasó los últimos años de su vida recluido en Burdeos, ciego y sordo. Sin embargo, en una carta a su amigo Martín Zapater, a los 42 años, pero ya sintiéndose viejo, escribió esto: «Agradézcame usted mucho estas malas letras, porque ni vista ni

pulso, ni pluma, ni tintero, todo me falta, y solo la voluntad me sobra».

Hay más ejemplos, de pintores o escritores que destacan porque no se amilanaron ante un envejecimiento desfavorable. Renoir, que quedó medio paralizado a los sesenta años, de forma que tenían que atarle un pincel a la mano para que pudiera pintar, exclamaba que «¡no hace falta la mano para pintar!». Paul Claudel, a los ochenta años escribió en su *Journal*: «¡Ochenta años! No tengo ojos, no tengo oídos, no tengo dientes, no tengo piernas, no tengo aliento. Y es sorprendente, a fin de cuentas, como uno llega a prescindir de todo ello». Vivir el final de la vida como un desafío es el argumento de *El viejo y el mar* de Hemingway: «Un hombre puede ser destruido pero no vencido», dice el pescador.

Mientras la filosofía mantuvo la idea de que la mente puede discurrir y lo hace independientemente del cuerpo, la explicación de todos estos «ejemplos de superación», como se les denominaría hoy, fue que el ser intelectual no debe mantenerse prisionero de «una envoltura material usada», en palabras de Chauteubriand. Mantener la moral alta pese a la vejez nace de la convicción de que esta libera al individuo de la esclavitud del cuerpo. Es la tesis de Cicerón en el célebre *De senectute*, como le corresponde a su condición de filósofo estoico: «Ni el cabello blanco ni las arrugas pueden, de repente, destruir el prestigio, sino que, si se ha vivido honradamente en la etapa anterior, la última etapa recoge los frutos del prestigio».

Quedarse con lo positivo que pueda tener el envejecimiento y no dejarse vencer por los propios límites es una actitud que, no obstante, no está al alcance de todos. No importa que sean más o menos cultos, sabios o ricos. El ejemplo de la actitud contraria a Cicerón nos lo proporciona el filósofo del derecho italiano Norberto Bobbio, quien, al final de su vida, escribió un libro amargo y depresivo sobre su estado de ánimo. De Cicerón solo conservó el título: *De senectute*[3]. El resto del texto era para lamentarse de no haber sido capaz de la sabiduría alcanzada por el filósofo romano: «Diré con una sola

palabra que mi vejez es la vejez melancólica, entendiendo la melancolía como la conciencia de lo que no he conseguido ni podré conseguir. Es la imagen de la vida como una calle donde la meta siempre está más lejos y, cuando creemos que la hemos alcanzado, no es la que habíamos pensado como definitiva. La vejez se convierte entonces en el momento en que nos damos cuenta de que el camino no solo no está realizado, sino que ya no hay tiempo para realizarlo, y que hay que renunciar a conseguir la última etapa».

El pesimismo de Bobbio viene a confirmar todos los rasgos descritos más arriba, todo lo que impide valorar positivamente el envejecimiento. Beauvoir se pregunta hasta qué punto el declive de las personas es inevitable y hasta dónde la sociedad es responsable de que el envejecimiento sea percibido como declive. Piensa que, de la misma forma que el género es una construcción social, también lo es la vejez. A la vista del fracaso que ha significado en todo el mundo la atención a los mayores en las residencias geriátricas durante la pandemia, se ha empezado a denunciar la «gerontofobia» existente en las sociedades actuales. Algunos piensan que el coronavirus ha suscitado un miedo hacia los mayores, viéndolos como una amenaza para un sostenimiento equilibrado de la gestión sanitaria y de la economía. Miedo al que habría que añadir la invisibilidad ya mencionada de quienes, por no vivir de cara al consumo, no interesan al sistema productivo. ¿Es realmente así?

Si es cierto que la sociedad determina la percepción del envejecimiento, habrá que deducir que de esta determinación no escapa la manera de verse a sí mismas de las personas que envejecen. La autoconcepción de la vejez es una derivada de la concepción que la sociedad transmite sobre esa etapa de la vida humana. Los viejos son invisibles, carecen de curiosidad, no tienen estímulos para seguir viviendo, se aburren, se sienten inseguros y abandonados porque la sociedad los expulsa y ellos mismos aceptan esa expulsión puesto que son parte de esa sociedad a la que no interesan. No es ajeno a esa

percepción el desarrollo de la biología y la medicina que abordan la vejez para evitarla, para prolongar la juventud y frenar la decadencia.

Sortear la vejez o aceptarla; aceptarla con triste resignación o autoengañarse; lamentarse por el paso de los años o extraer lo mejor de los que quedan. Son actitudes distintas, ambas posibles y ambas consecuencias tanto de la voluntad personal como de un interés social y cultural por no excluir ni marginar a los mayores. En la intersección de lo individual y lo social —que implicará, por supuesto a la política — debemos situar, si no lo entiendo mal, el sentido del cuidado hacia los mayores. No porque sean mayores, sino porque empiezan a depender más de los que son más jóvenes. Quizá lo primero que hay que hacer es abandonar la abstracción y no hablar de los mayores como un colectivo homogéneo. El envejecimiento ha de preocupar porque significa más fragilidad, enfermedades crónicas, más asistencia médica, más necesidad de afecto, más pensiones. Pero también debiera preocupar que las personas mayores, solo porque llegan a una determinada edad, tengan que dejar de ser activas. O tengan que llenar el tiempo con lo que el sistema, por decirlo de algún modo, piensa que les corresponde por edad. Los mayores siguen teniendo derechos, derecho a decidir por sí mismos qué quieren hacer con sus vidas. Reconocer ese derecho ha de llevar a revisar algunas de las prácticas habituales, quizá empezando por la de las residencias geriátricas.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA VEJEZ EN EL SIGLO XXI

Huyo del tópico de la gerontofobia y del escaso respeto hacia los ancianos. No quiero llegar a esa conclusión sin tratar de analizar antes por qué hay que llegar a ella. Desecho también de entrada la premisa del movimiento *antiaging* según la cual el envejecimiento es «el problema no resuelto de la biología». La idea de que sería bueno vivir

indefinidamente y no morir nunca no aguanta una reflexión lúcida. Los filósofos han repetido que la inmortalidad es más temible que la mortalidad. Oigamos solo a Francis Bacon en un par de citas memorables: «La naturaleza para ser dominada debe ser obedecida»; «Un hombre moriría, aunque no fuera ni valiente ni miserable, solo por el cansancio de hacer lo mismo una y otra vez». No es posible tratar de imaginar una vida inmortal sin verla sumida en el tedio y el aburrimiento. Lo que da sentido a la vida, por absurdo que sea, es la muerte.

La investigación biomédica seria sobre el envejecimiento no es la que lo considera un fracaso biológico o una enfermedad. Se investiga el envejecimiento, como le he oído decir repetidas veces a María Blasco, que lidera una reconocida investigación sobre los telómeros, para mejorar la salud, no para evitar envejecer. Se investiga para poder envejecer con mayor calidad de vida. El error de medicalizar en exceso la vejez no contribuye a honrarla, sino a querer ahuyentarla como sea. Como dice Umberto Veronesi[4], oncólogo y exministro de sanidad italiano: «Si hay algo que tiene el poder de tornar pésima la calidad de vida es la excesiva medicalización de la normalidad».

Por eso, al analizar la construcción social de la vejez, una de las primeras áreas que hay que tener en cuenta es la de la ciencia médica. Los mayores son los clientes más asiduos de los centros sanitarios. Además de intentar que los profesionales de la sanidad les ayuden a vivir mejor, lo que estos les transmiten con sus tratamientos contribuye y mucho a la concepción que los mayores van teniendo de sus dolencias y de sus crisis.

Santiago Ramón y Cajal, en el conjunto de ensayos titulados *Charlas de café*[5], diserta con brillantez y conocimiento de causa sobre la vejez y el dolor que la acompaña. Dice que muchos achaques y tristezas de la vejez dimanan de que el organismo no muere de una vez sino «por parcelas». Lo que todos querríamos, por el contrario, es «morir de una vez», evitar al máximo la fragilidad, acortar los períodos de invalidez. En el temor de que eso no ocurra y que el final

sea largo está la mayor amenaza sentida por el envejecimiento. La amenaza y el temor que han provocado la urgencia por despenalizar la eutanasia. No da tanto miedo morir como morir con agonía y sufrimiento porque el deterioro ha sido demasiado prolongado. Si el objetivo de la ciencia médica no es simplemente prolongar la vida, sino mejorarla, el tratamiento de la etapa más difícil de la vida no debe perder de vista esa meta indiscutible.

Daniel Callahan, el fundador del Hastings Centre, el primer centro de investigación bioética, publicó en 2004 un libro que iba directo al tema que nos ocupa: *Poner límites. Los fines de la medicina en una sociedad que envejece*[6]. Se planteaba dos preguntas complementarias: a) cómo entender la medicina para que ayude a envejecer; b) cómo entender el envejecimiento para que ayude a la medicina. En ambas cuestiones está expresada la obligación de todos, los que deben ayudar a envejecer y los que envejecen, de arrimar el hombro para lograr un envejecimiento realmente humano y digno. En el libro citado, Callahan partía de lo que dice claramente el título: hay que poner límites. Conseguir una vida plena es concomitante a prevenir la muerte prematura y aliviar el sufrimiento; nada que ver con vivir más años. Hay que aprender a apropiarse de la muerte y también del proceso que lleva a ella.

Callahan estuvo en Barcelona en 2009 dando unas conferencias en la Fundación Víctor Grífols i Lucas. Hizo unas declaraciones bastante sorprendentes sobre el imperativo de limitar el esfuerzo terapéutico a partir de una determinada edad. Hay que decir que, al cabo de los años (Callahan murió el año pasado), cuando él mismo vio cómo iba deteriorándose su salud, se mostró menos entusiasta a favor de poner límites drásticos al esfuerzo terapéutico. Un ejemplo entre otros parecidos que revela que el apego a la vida no es una cuestión despreciable sino muy real, incluso en circunstancias que el individuo pudo haber juzgado insoportables o indignas antes de padecerlas.

Si a la medicina le falta en ocasiones la perspectiva adecuada para tratar el envejecimiento, ¿qué decir de las políticas públicas?

Hasta ahora las políticas destinadas al envejecimiento de la población, visto siempre como un problema, han tenido dos vertientes que, a riesgo de ser simplista, resumiría en la pregunta siguiente: qué hacer para no excluir a los mayores ni condenarlos a la marginación. De dicha pregunta deriva tanto la constante preocupación por sostener el sistema de pensiones, y unas pensiones dignas que den una seguridad económica a los que ya no son asalariados, como el propiciar formas de acción compatibles con el envejecimiento. De esta segunda preocupación nace la propuesta de la OMS a favor de un «envejecimiento activo».

Creo que ambas cuestiones derivan del hecho de que el envejecimiento sea concomitante a la jubilación, la cual, en la mayoría de los casos, es obligatoria. A medida que crece la esperanza de vida chocamos con la contradicción de que uno puede acabar teniendo más años de jubilación que de trabajo asalariado. Más aún cuando el futuro del trabajo es una incógnita que parece que llevará a disminuir el tiempo de trabajo en la vida de las personas. Tal vez en un futuro no muy lejano el tiempo dedicado al trabajo remunerado y el tiempo dedicado a vivir cambien el sentido que tienen hoy. En la actualidad, sin embargo, dejar de trabajar significa empezar a envejecer porque cesa —¡otra vez!— la actividad productiva, tan esencial en el florecimiento de la vida personal. Tenemos aquí una razón más para rechazar la prioridad dada a la vida productiva. Se da la paradoja de que las personas mayores, una vez jubiladas y con todas sus facultades físicas y mentales todavía intactas, ven ante sí un panorama que les ofrece como forma de vida o bien actividades de ocio (los viajes del Imserso, cultura para la tercera edad), o bien actividades de cuidado (nietos, voluntariado, etc.). No todas las personas jubiladas se sienten a gusto teniendo que escoger entre ambas alternativas.

La conversión del jubilado en un anciano es un anacronismo que separa a los jubilados de la vida activa. Ramón y Cajal explica que el viejo es desgraciado porque no crea: «Solo mientras creamos olvidamos injusticias y pesadumbres». La inactividad produce

depresiones, frena la curiosidad y las ganas de aprender, deja a las personas sin proyectos. Las oportunidades son cosa del pasado. El eslogan del «envejecimiento activo» encierra una propuesta cargada de buena voluntad, pero engañosa. Es un intento de sortear la exclusión social de los mayores inundándoles con una oferta de actividades que, además de entretenerles, creen la ilusión de que están haciendo cosas.

Por otro lado, las políticas del cuidado han de contemplar sin dilación la asistencia a los ancianos como una de sus prioridades más urgentes. A tal respecto, no hablamos ya de mayores por haber alcanzado una edad; hablamos de personas dependientes, con demencias, con dolencias crónicas, que viven y se sienten solas. En una palabra, que requieren asistencia social y médica, y demandan acompañamiento humano. Lo que ahora reconocemos como el fracaso de las residencias geriátricas deriva de haber ido improvisando una forma de actuar frente al envejecimiento que, en ocasiones, ha subrogado la asistencia con toda su complejidad al negocio, y que resuelve de una forma no siempre aceptable la obligación de las familias de cuidar a sus mayores cuando dicha obligación se hace difícil de llevar a cabo. Son muchos los factores que acompañan la pérdida de salud y la penuria económica que temen los ancianos que necesitan asistencia: la pérdida de relaciones afectivas, la soledad, el sentimiento de ser una carga, la humillación de tener que ser cuidados.

Debería ser un objetivo generalizado, no solo de la política, sino de las corporaciones y de la actividad empresarial y profesional en sus distintas facetas, el evolucionar hacia una sociedad para todas las edades. La que tenemos no lo es. Se han hecho algunos esfuerzos para mejorar la movilidad de los mayores, evitar las barreras arquitectónicas, adaptar los espacios públicos a sus posibilidades. Pero lo que queda por hacer es mucho y las nuevas tecnologías deberían proponerse facilitar la vida de las personas mayores en lugar de complicarla. No me refiero solo al uso de los instrumentos telemáticos. Si me fijo en la experiencia que más conozco que es la

mía, lo que me lleva a la desesperación de ser irremediablemente mayor son dificultades pequeñas pero no insignificantes porque son cotidianas: no poder abrir una botella de agua porque me falta fuerza en las manos, no poder leer los subtítulos de una película porque las letras son minúsculas, temer bajar una escalera porque no hay barandilla. Cosas sencillas que no serían impedimentos si alguien pensara desde la perspectiva de los viejos. Solo hay que cambiar la perspectiva. Preguntémonos: ¿desde qué perspectiva se urbanizan las ciudades, se organiza el transporte, se construye vivienda, se programa la cultura y la formación? ¿Desde qué perspectiva y para quién trabaja la industria audiovisual? ¿A quién va dirigida la publicidad? Estamos intentando introducir en muchos ámbitos la perspectiva de género; por lo menos, lo intentamos. Pero la perspectiva de los mayores no es ni tan solo una expresión al uso.

Son tres las patas que hay que tener en cuenta en el análisis de la construcción social de la vejez. Me he referido al sector sanitario y al político-social. Ambos son importantísimos para construir un imaginario del envejecimiento que lo dignifique y que ponga de manifiesto el modo y manera en que debe estructurarse el cuidado de los mayores.

La tercera pata que hay que tener en cuenta es la del desarrollo personal, la forma en que cada persona se enfrenta a la vejez y se adapta a ella. Envejecer es inevitable cuando se traspasan los ochenta años (soy generosa). Lo que depende de cada uno es hacerlo bien o mal. Como dice Sherwin Nuland, en *El arte de envejecer*[7], envejecer es un arte que hay que aprender y cultivar. ¿Cómo? Manteniendo una actitud favorable, tratando de encontrar la sintonía particular con los años, sorteando las contradicciones que vayan apareciendo, no rehuyendo el análisis y la reflexión sobre nosotros mismos.

Hay que convencerse de que el propio individuo es el agente de su envejecimiento, un agente que puede ejercer un cierto control sobre el futuro en lugar de esperar a que las cosas pasen. Para ello, la improvisación está descartada; hay que planificarlo. Planificar desde lo

más material, como hacen ya algunas personas que deciden trasladarse a una residencia cuando aún gozan de total autonomía. Es una opción costosa material y espiritualmente. Todo paso que suponga reconocer una cierta dependencia, por leve que sea, es duro de aceptar. Pero puede ser una opción sabia.

Planificar el futuro es hacer de la necesidad virtud. Prepararse para algo que se espera con sentimientos ambivalentes, como decía Jonatham Swift: «Todos quieren vivir muchos años, pero nadie quiere llegar a viejo». Nadie ha expresado mejor en qué consiste tal preparación que la bióloga y premio Nobel Rita Levi-Montalcini. Cuando rozaba los cien años, escribió un espléndido libro titulado *El as en la manga* en el que revertía la actitud taciturna y agria de Bobbio mencionada más arriba, para poner de manifiesto que la vejez era una oportunidad: «Debéis retener que yo alabo aquella vejez que descansa en los fundamentos que se han puesto en la juventud…Ni el cabello blanco ni las arrugas pueden, de repente, destruir el prestigio, sino que, si se ha vivido honradamente en la etapa anterior, la última etapa recoge los frutos del prestigio».

Umberto Veronesi explica, en el texto citado más arriba, que el archipiélago de Okinawa, entre Japón y Taiwán, es el área geográfica más longeva del mundo; los centenarios llegan al 20 % de la población. Se ha estudiado por qué y la explicación parece estar sobre todo en dos factores: la alimentación y el sentido de pertenencia. La primera parte del mérito es la fe en el *ishokudoguen*, «el alimento es una medicina». Los habitantes de Okinawa solo consumen fruta, verdura, soja, pescado y el alga kombu. El otro término que explica la longevidad del archipiélago es *yuimaru*, que indica el sentido de pertenencia, o sea, el saberse todavía importante y necesario para la familia y la sociedad. Esa integración plena en la comunidad estimula tanto la asistencia de la sociedad a sus mayores como el deseo de seguir viviendo de estos. Es bueno, y lo sabemos porque hay estudios que lo demuestran, sigue Veronesi, mantener en la vejez los intereses intelectuales: el arte, la música, la lectura, todo ayuda a la mente a

mantenerse activa. Salvo, obviamente, que la maldición de un Alzheimer lo impida.

Aunque parezca difícil aceptarlo, afrontar el envejecimiento de una forma positiva es una elección. La sociedad ayuda a hacerlo si honra a los ancianos y no los margina o los trata como si volvieran a ser niños. La medicina puede ayudar si no medicaliza en exceso el proceso de envejecimiento. Lean el libro del cirujano Antonio Sitges-Serra *Si puede, no vaya al médico*[8]. Verán por qué hay que ser precavido ante tratamientos médicos desmesurados a todas las edades, pero sobre todo en la vejez.

Si las tres patas aludidas se mantienen activas e incluso, a ser posible, coordinadas, deconstruiremos un imaginario del envejecimiento que no es ni alegre ni esperanzador. Todos los rasgos aludidos al principio como propios del proceso de envejecer se desarrollan en sociedades que no saben cuidar a sus ancianos. No saben cuidarlos porque los contemplan desde una perspectiva equivocada: la del ser autónomo e independiente. Nada de lo que la sociedad ofrece para paliar los sinsabores de la vejez consigue ahuyentar el miedo o la sensación de abandono ni estimular la curiosidad y las ganas de vivir. La perspectiva debe cambiar. A ello quiero referirme en el próximo capítulo.

1 De Beauvoir, Simone *La vieillesse*, Gallimard, 1970.

2 Améry, Jean, *Du vieillissement. Révolte et résignation*, Payot, 1991 [trad. esp., *Revuelta y resignación. Acerca del envejecer*, Pre-textos, 2001].

3 Bobbio, Norberto, *De senectute*, Einaudi, 1996.

4 Veronesi, Umberto, *Longevidad*, Adriana Hidalgo, 2013.

5 Ramon y Cajal, Santiago, *Charlas de café*, Espasa Calpe, 1941.

6 Callahan, Daniel, *Setting Limits. Medical Goals in an Aging Society*, Georgetown University Press, 1987 [trad. esp., *Poner límites. Los fines de la medicina en una sociedad que envejece*, Triacastela, 2004].

7 Nuland, Sherwin, *The Art of Aging*, Random House, 2005 [trad. esp., *El arte de envejecer*, Antoni Bosch Editor, 2005].

8 Sitges-Serra, Antonio, *Si puede no vaya al médico*, Debate, 2020.

LA AUTONOMÍA DE LOS MAYORES

QUIÉNES SON «MAYORES»

No queremos llamarles viejos ni ancianos, tampoco acaba de gustar lo de «tercera edad». La denominación de «mayores» parece más digna, neutra, menos vejatoria. ¿Pero cuándo empieza uno a ser «mayor» para encajar en tal categoría? Los sesenta y cinco años, edad canónica de la jubilación, todavía marcan el inicio de esa etapa, aunque cada vez sirve menos, pese a que los periódicos siguen refiriéndose a una anciana de sesenta y cinco años, incluso de sesenta. ¿Quién se considera anciano hoy a esa edad? Y, si no es un anciano, tampoco será tan mayor para entrar en esa categoría. Últimamente hemos dado un salto, ya leemos con alguna frecuencia que las personas empiezan a ser mayores de verdad a partir de los ochenta. Ciertamente, los ochenta producen respeto y los achaques han ido aumentando. En definitiva, ¿es o no es la edad lo que nos ubica en una determinada categoría, sea cual sea el nombre con que la bauticemos?

Generalizar es lo más fácil y es inevitable si nos proponemos hacer ciencia del tipo que sea, ya lo dijeron los clásicos. Pero cuando de las consideraciones estadísticas o científicas tratamos de derivar normas y prescripciones, la generalización se queda corta y es inexacta. Los hoy llamados «mayores» no son en absoluto un grupo homogéneo, como en parte sí lo son los niños escolarizables. En el caso de la infancia, cada niño tiene su singularidad, pero es válido clasificarlos a todos por grupos de edad para educarlos. Entre los ancianos hay más diferencias. Si se los incluye a todos en la misma categoría es para

subrayar unas características que no todos comparten. Cierto que, en general, han abandonado ya la etapa caracterizada por la productividad, pero no todos son igualmente inactivos ni tienen los mismos temores ni las mismas dependencias; unos son menos autónomos que otros, la salud física y mental los acompaña más o menos según los casos.

Hay que volver a la covid-19 para entender y explicar una realidad que, con el confinamiento, llegó a sus extremos menos aceptables. Desde el principio se advirtió que había que proteger al máximo a los mayores porque eran los más vulnerables. En especial, los que sufrían «patologías previas» corrían un peligro de contagio que había que evitar como fuera. Cómo hacerlo era otra historia, pues la única forma de escapar al virus era el confinamiento que, traducido a la situación de los más vulnerables, significó la reclusión total, lo cual llevó a situaciones inhumanas como las vividas allí dónde los mayores ya vivían confinados, las residencias geriátricas. En el afán de protegerles, el cuidado que se les brindó acabó siendo contraproducente e insoportable. El precio que tuvieron que pagar para no contraer la enfermedad fue dejarse encerrar todavía más: sin visitas familiares, sin salir de unas habitaciones minúsculas, sin conectarse apenas con sus cuidadores.

No es este el lugar de analizar qué se hizo bien o mal, si había otras alternativas, si las residencias son un modelo obsoleto o un negocio que no debería estar cumpliendo la función que supuestamente se les asigna. Se improvisó mucho y se cometieron errores. Todos ellos atañen de una forma u otra a la calidad del cuidado. El cuidado es deficiente cuando se despersonaliza y adolece de la flexibilidad necesaria para que uno sienta que se le dispensa un trato especial. Durante todo el confinamiento y también en la desescalada, se habló mucho de «protocolos». Convenía tener guías de actuación para improvisar lo menos posible. Los protocolos en la práctica médica y asistencial son absolutamente necesarios. Pero les ocurre lo que le ocurre a toda norma que, por definición, ha de

aplicarse a un colectivo definido por sus similitudes y no a individuos diferentes. La generalidad del protocolo da seguridad a quienes lo aplican, pero puede ser causa de injusticias, de descuidos, de un trato inadecuado o desproporcionado cuando se aplica con rigidez, sin atender a las circunstancias especiales de cada caso. Es como un corsé que aprisiona la conducta de todos los casos posibles para encauzarlos en una acción común. No hay excepciones.

Donde no hay excepciones no hay individualidad. No se considera a las personas como seres que tienen derecho a decidir por sí mismas. La libertad es la característica que otorga dignidad a la vida humana y la distingue de una vida meramente vegetal o animal. Lo dijo de forma insuperable Pico della Mirandola en su célebre *Oratio*. Cuando se mete a un grupo de individuos en una misma categoría, cada uno de ellos deja de ser visto como alguien que además de ser, en este caso, una persona mayor que requiere cuidados, tiene sus gustos, deseos, necesidades, ambiciones, no del todo homogéneas con los que tienen su misma edad. El confinamiento, restrictivo para todos, lo fue exageradamente para los considerados mayores. Lo mismo ocurrió con las pautas de la desescalada. Puesto que el riesgo que corrían seguía siendo mayor, la libertad de decidir qué hacer —salir o no salir, a qué hora y para qué— tenía que ser también más limitada, sin concesiones a la discrecionalidad, o a la responsabilidad individual.

No estoy planteando ahora una de las disputas más reiteradas durante la pandemia: la del conflicto entre la libertad y la protección de la salud. Obviamente, fue legítimo limitar la libertad mientras esa limitación no fue desproporcionada dado el caos sanitario en que nos encontrábamos. La libertad no solo no es un valor absoluto, sino que no es nada si no va acompañada de otros valores. Sin salud no hay libertad. La protección de la salud, más aún cuando de lo que se trata es de la salud pública, replantea la eterna cuestión bioética entre el principio de beneficencia y el de autonomía. Lo que, desde un cierto punto de vista —el médico o el político-social—, se propone como lo mejor para el bien del otro, o incluso, como es el caso, para el bien de

toda la sociedad, pues hablamos de frenar una pandemia, cuestiona la autodeterminación de las personas. En el caso de las personas mayores, «su bien» las condena a todas por igual a no moverse de una habitación. A todos los ancianos se los encasilla en conceptos como fragilidad, dependencia, incapacidad, vulnerabilidad.

Me he referido en un capítulo anterior a la *Ley 39/2006 de promoción de la autonomía y la atención a las personas en situación de dependencia*, popularmente conocida como la ley de la dependencia. La ley quiso poner por delante la autonomía de las personas como bien a proteger, garantizar el derecho a la autonomía a pesar de encontrarse en situaciones de dependencia. Autonomía y dependencia pueden no ser incompatibles. Además de asegurar la prestación de cuidados, uno de los principios de la mencionada ley es la «personalización de la atención». Asimismo, la ley se refiere al derecho de toda persona, si se da el caso, a decidir sobre su tutela y también sobre el ingreso en un centro residencial (art. 4 f, g). La autonomía, incluso cuando esta parece que falla, debe ser el valor prioritario. La pregunta es: ¿cómo se preserva la autonomía de las personas dependientes?

La antropóloga francesa Bernadette Puijalon[1], en un texto que reproduce una conferencia que dio en Barcelona, invitada por la Fundación Víctor Grífols i Lucas, daba una respuesta interesante a esta pregunta. Proponía abordar la noción de autonomía desde dos perspectivas distintas: la *autonomía funcional* y la *autonomía decisional*. Si tenemos en cuenta lo dicho hasta ahora sobre el deseable cambio de paradigma hacia una concepción menos individualista y más relacional del ser humano, no habrá contradicción en afirmar que autonomía y dependencia no son conceptos opuestos. Lo ha dicho con determinación Edgar Morin, uno de los maestros filósofos del presente: «No se puede concebir la autonomía sin dependencia». Lo hemos venido repitiendo: somos interdependientes, nos necesitamos mutuamente; lo que no significa que no seamos libres.

Desde dicha perspectiva, la autora citada aconsejaba no acercarse a las necesidades del envejecimiento con la lógica del «hacerse cargo» de quien necesita asistencia, sino con la lógica del «acompañamiento». La primera lógica es la que lleva a decidir por el otro, a apropiarse de lo que es del otro porque lo que él o ella desean no les conviene. Es la lógica típica del paternalismo más estricto. Se actúa por el bien del otro, un bien que quien actúa parece tener muy claro. Así entendida, la asistencia a la vejez implica «el robo de la autonomía». Pues aunque no se posea la autonomía funcional, y la ayuda sea imprescindible, la autonomía decisional puede seguir siendo una capacidad intacta. Y es esa autonomía la que está en juego.

CUIDAR A MEDIDA

Los cuidados se dan en el seno de relaciones que no son igualitarias. Entre el ayudante y el ayudado, el asistente y el asistido no hay simetría, como no la hay entre el sanitario y el paciente, el maestro y el alumno, los padres y los hijos. La superioridad del cuidador, aunque proceda solo de un estado de salud superior al del necesitado de cuidados, tiene algo de humillación para el desvalido, que tiende a sentirse impotente, torpe, inútil, una carga. Por otra parte, y por mucho que insistamos en la tendencia humana a la compasión, compadecer a alguien hasta el punto de acompañarle en su impotencia es sacrificado, un trabajo cansado y poco agradecido. Que el móvil sea el amor explica la dedicación muchas veces sin condiciones, pero no la compensa del todo. Por eso el cuidador gratuito solicita ayuda cuando lo que se le exige supera su capacidad de entrega. Por eso también el cuidado retribuido lo realizan personas con baja cualificación profesional o con escasas oportunidades, dispuestas a hacer cualquier cosa a cambio de unos euros.

Si hay un imperativo ético que aplicar a la relación de cuidado es que esta debe preservar la autonomía o dignidad de ambas partes, la

de la persona cuidadora y la persona cuidada, sea como sea. Es una relación en la que cobra su pleno sentido el imperativo kantiano de «tratar al otro como un fin y nunca solamente como un medio». O el imperativo confuciano: «Trata a los demás como quisieras que te trataran a ti».

Bernadette Puijalon prefiere utilizar el concepto de «acompañamiento» al de hacerse cargo del otro (incluso al de cuidar del otro), porque ve en el acompañar una ayuda personalizada, un cuidado, en todo caso, «hecho a medida». Una relación auténtica, que tenga en cuenta la autonomía del otro, ha de basarse en valores como el saber escuchar, el respeto, incluso el intercambio que lleva al enriquecimiento mutuo. Dejar ser al otro aunque haya que protegerlo. Ver en quien parece que ya no puede aportar nada alguien de quien se puede aprender. Despreciar o renunciar a esos matices es «reducir al anciano a un mero objeto de cuidados». El intercambio —escribe Puijalon— «puede ser la fuente de un enriquecimiento recíproco. Aquel que envejece enseña al que le acompaña. Y el acompañante puede dar pistas posibles, claves de comprensión. Y velar, sobre todo, por suministrar el marco de vida más llevadero posible para vivir su envejecimiento. Aprender, enriquecerse es uno de los medios que los profesionales tienen a su alcance para luchar contra el desgaste laboral».

Acompañar es una buena palabra porque, aunque lo haga solo nominalmente, corrige la desigualdad entre la persona que cuida y la cuidada. Y porque, en muchas ocasiones, cuidar no es nada más que estar al lado del desvalido, estar presente y dispuesto a permanecer cercano. El ejemplo más perfecto del buen cuidador es el del criado de Iván Illich en el conocidísimo relato de Tolstói, *La muerte de Iván Illich*. De todas las personas que acuden a visitarle cuando está postrado en el lecho de muerte, la presencia que más agradece el juez Illich es la de Gerasim, el *mujick* que no se separa de su lado y le acompaña con constancia y entrega hasta el final. Ester Busquets ha sabido ver en el relato de Tolstói el modelo más idóneo de la ética del

cuidado[2]. La figura de Gerasim —explica en el libro— contrasta con la de los burgueses que viven para «el lujo, la apariencia, la superficialidad y la mentira». El criado representa la vida sencilla y generosa, el amor al prójimo, central en la moral de Tolstói: «Él encarna el momento tolstoiano de *hombre eminentemente ético*, que pone en el centro de su vida, contrariamente a lo que había sido la vida de Iván Illich, la compasión y el amor a los demás». Lo que el moribundo necesitaba era lo que Gerasim le ofrecía, como dice el mismo relato de Tolstói: «Lo que más anhelaba era que alguien lo tratase con cariño, como si fuese un niño enfermo. Quería que le acariciaran, que le besaran, que lloraran por él, como se acaricia y consuela a los niños».

En un capítulo anterior me he referido a la relación entre la ética del cuidado y la ética de las virtudes. Es oportuno recordarla ahora ya que la persona que cuida tiene que desplegar una serie de virtudes que describen la versión más excelente del cuidado. Ester Busquets realiza un análisis pormenorizado de los gestos de Gerasim hacia su amo al ejecutar las tareas más viles, como retirar el orinal, llevarse los excrementos, asearle. Cuando el dolor se hacía insoportable, le levantaba las piernas, las dejaba reposar sobre sus hombros y le hablaba para distraerle. La energía y vitalidad de Gerasim no mortificaba a Iván Illich; lo que le ofendía era la salud y la fuerza del resto de personas que pretendían adularle con falsedades. Gente que no se compadecía de su sufrimiento, como sí sabía hacerlo el criado: «Veía que nadie se compadecía de él, porque nadie quería siquiera hacerse cargo de su situación. Únicamente Gerasim se hacía cargo de ella y lo trataba con cariño». La compasión no es una virtud sospechosa, que se queda a medio camino de la justicia, como hemos creído muchas veces; es el germen de la ética cuando es auténtica. Y el compadecido nota la diferencia.

De las páginas finales del relato de Tolstói, Busquets extrae un decálogo de virtudes que debieran servir para evaluar la autenticidad del cuidado. Me limito a enumerarlas: disponibilidad, veracidad,

competencia, confianza, paciencia, comprensión, afabilidad, consuelo, alegría, cuidado de sí. Profundizar en cada uno de estos conceptos será un buen ejercicio para depurar la relación de cuidado de todo aquello que des-virtúa su función más esencial[3].

INTERNADOS PARA MAYORES

Los internados escolares desaparecieron hace tiempo. Si queda alguno es residual y cumple una función distinta a la de otros tiempos, cuando el sistema educativo estaba restringido a las clases medias y altas y los centros escolares de prestigio se concentraban en las grandes ciudades. Ninguna de las sucesivas revoluciones pedagógicas que se han ido sucediendo en los últimos años incluiría el régimen de internado como un sistema aceptable para educar a los menores. La nueva pedagogía se debe a unos paradigmas incompatibles con la disciplina, las reglas, el encierro y todo lo que pueda significar una limitación incomprensible de la libertad.

En las sociedades avanzadas de hoy no se interna a los niños y jóvenes, pero se interna a los mayores. Se han ido soltando los ligamentos que constreñían a la infancia y la forzaban a adaptarse a estructuras rígidas. Se da por supuesto que el cuidado de los menores ha de ser por encima de todo amable, juguetón y ¡por favor! nada traumático. Son cuidados repartidos entre la familia y la escuela, pero en ambos casos la permisividad se acepta mejor que la represión, palabra intolerable. Los mayores son adultos y, en cuanto tales, autónomos, pero, dado que la autonomía se va perdiendo inevitablemente, la persona que envejece acaba necesitando cuidados. Entre las humillaciones que tiene el envejecimiento, una de las menos soportables es volver a la niñez. A los niños hay que organizarles la vida porque están aprendiendo y necesitan asistencia hasta que sepan valerse por sí mismos. Con los viejos dependientes hay que hacer lo mismo; cuando lo que supieron hacer ya no pueden hacerlo solos,

requieren la ayuda y los cuidados de un menor. Tienen que regresar a la escuela.

Los centros de día y los asilos geriátricos cumplen las funciones que cumple la escuela y son algo equiparable a lo que, en su momento, fueron los internados. Incluso la resistencia de los mayores a ser recluidos en dichas instituciones vuelve a ser la que experimentan los niños en los primeros días, y a veces años, de escuela. Es lógico que ocurra, como lo es que la persona se vaya adaptando a una situación que va dejando de ser extraña. Pero si los niños, todos, acaban naturalizando el hecho de estar escolarizados, entre otras cosas porque son conscientes de que el período escolar es solo una etapa, no ocurre lo mismo con los mayores internados en residencias. La gran mayoría de ellos, según dicen las encuestas, no están allí por su propia voluntad.

El «edadismo» es un prejuicio consistente en discriminar a las personas por razón de edad. Una discriminación nueva, pues hasta hace poco la ancianidad no ha sido una fuente de problemas económicos, políticos, sociales y familiares. Más que de discriminación quizá sería adecuado hablar de abandono y de invisibilidad. Por las mañanas, las calles de las ciudades se ven habitadas por viejos, los únicos que no tienen que correr para ir a trabajar ni tienen más obligaciones que las de acudir a los distintos centros médicos que se hacen cargo de sus dolencias. Como son personas improductivas, con poco poder adquisitivo, la economía de mercado piensa poco en ellos. No hay publicidad para viejos, en parte porque la vejez es fea y mejor no enseñarla, y en parte porque las ofertas del mercado van dirigidas a un público activo y capaz de entusiasmarse con nuevos deseos. Tiene razón Pascal Bruckner cuando escribe, recordando a Victor Hugo, que «para una persona no hay carga más pesada que la de vivir sin existir»[4].

¿Qué significaría vivir en sociedades más inclusivas, que no relegaran a los mayores a formas de vida que no hacen más que acrecentar el sentimiento de soledad y abandono? ¿Cómo debería

cuidar la sociedad a sus mayores para que nos sintiéramos orgullosos del trato dado a la vejez? Existen algunas iniciativas, mayormente de ayuntamientos y de entidades del tercer sector, que se plantean esta pregunta. «Amigos de los mayores», «Madrid, ciudad de los cuidados», «Vic, ciutat cuidadora», son ejemplos, entre bastantes más, de gente que ha tomado conciencia de una necesidad nueva que debería constituir un sector de peso del Estado de bienestar. Todas estas iniciativas tienen en común el reconocer que el abandono y la soledad de los mayores es un fenómeno social de nuestro tiempo, un problema no solo individual, sino social, porque impacta en la salud de las personas y en las posibilidades de enfrentarse dignamente al envejecimiento. Por mucho que uno se esfuerce en aceptar sus limitaciones, hay ciertas condiciones de pobreza, dolor, sufrimiento y exclusión, en que la vejez se hace insoportable.

Planificar la última etapa de la vida, que puede ser una larga etapa, es una obligación individual imposible de ejecutar sin el apoyo de la comunidad. Cuando faltan lazos comunitarios, como ocurre en las grandes urbes, las administraciones deben esmerarse en recomponer lo que no existe. Además de pensar en un urbanismo accesible, agradable, cómodo y adaptado a las necesidades de los mayores, es imperativo potenciar las herramientas comunitarias para facilitar la conexión entre generaciones y sensibilizar hacia las necesidades de una etapa de la vida de la que nadie escapa si tiene la suerte de no morir joven. Frente al modelo neoliberal de ceder los cuidados a empresas de servicios que definen los objetivos y actividades que hay que llevar a cabo, el modelo comunitario implica a toda la comunidad en la responsabilidad frente a los mayores.

La segunda fórmula del imperativo kantiano sigue siendo el mejor criterio: trata a los demás siempre como un fin y nunca únicamente como un medio. Tratar como un fin a una persona es permitirle hacer lo que aún puede y quiere hacer, evitar una visión reductora de sus capacidades. Si al legislar ponemos por delante el respeto a la autonomía del otro, aplicar bien la ley será contar con el otro siempre

que haya que tomar una decisión que le concierne. Escuchemos a John S. Mill: ni siquiera para evitar que se haga daño a sí mismo es legítimo interferir en la libertad del individuo.

Intentar comprender las circunstancias del otro es la actitud necesaria para desprenderse de paternalismos y tratar a los demás como personas, la traducción al lenguaje corriente de la expresión kantiana «tratar a los demás como un fin en sí mismos». Entre tales circunstancias, una de las más frecuentes que acompañan a las personas mayores es la soledad. Frecuente y poco atendida porque la soledad no es una dolencia concreta ni una discapacidad que pueda resolver una enfermera, una asistenta social o un familiar acudiendo a asear a un inválido. Sufrir por estar solo no equivale a vivir solo. La soledad derivada del miedo, la incomprensión, la invisibilidad o el cansancio de vivir tampoco se reduce solo con mecanismos de teleasistencia o un robot inteligente. Una cosa es necesitar ayuda y otra sentirse abandonado.

Sentirse solo es sentirse «existencialmente» aislado, ha escrito Javier Yanguas[5]. La soledad es la vivencia de no poder contactar con nadie. Es el vivir «sin existir», en palabras de Victor Hugo. No siempre lo que falta son las personas, sino que vivir signifique algo, que la existencia se pueda proyectar hacia delante. Estar confinado no es estar solo porque el confinamiento es temporal. Estar solo es saber que ya no existe la posibilidad de volver a estar juntos.

1 Puijalon, Bernadette, «Autonomía y vejez: Un contexto cultural, un enfoque político, una propuesta filosófica», Cuadernos de la Fundación Víctor Grífols i Lucas, nº 16, 2000.

2 Busquets, Ester, *Ética del cuidado en las ciencias de la salud*, Herder, 2020.

3 Román Maestre, Begoña, *Ética de los servicios sociales*, Herder, 2016.

4 Bruckner, Pascal, *Une brève éternité. Philosophie de la longévité*, Grasset, 2019

5 Yanguas, Javier, «No vivimos en un cuadro de Hopper», *El País*, 2020.

POR UNA ADMINISTRACIÓN CUIDADORA Y CUIDADOSA

EL CUIDADO COMO VALOR PÚBLICO

La ética del cuidado se ha desarrollado sobre todo con el ojo puesto en el sector sanitario, el cuidado de la salud, que tiene una prolongación cada vez más amplia y compleja en las distintas necesidades surgidas de las varias formas de dependencia. Tanto las personas discapacitadas, como las que ven mermada su autonomía personal por causa del envejecimiento demandan una atención constante y continuada. Atención y cuidado que está en vías de organizarse porque, como ya se ha dicho hasta la saciedad, la familia, que era el espacio que se ocupaba de las personas dependientes, ya no cumple del todo o de la misma manera esa función. Los cuidados relacionados con la infancia están en principio bastante más resueltos gracias a la escolarización universal, lo que no obsta para que no hayan ido surgiendo nuevas necesidades, como la de conciliar las obligaciones familiares y las laborales, cuya satisfacción está todavía en una fase muy precaria e incipiente.

El cuidado, los cuidados, han pasado de ser un valor privado, y como tal, ignorado, a un valor público. Ha sido así por dos razones. La primera de ellas —no dejaré de repetirlo—, que no es un valor que deban desarrollar solo las mujeres o la familia (que viene a ser lo mismo). La segunda razón es que el cuidar debe ser entendido como una suerte de relación entre las personas que debe darse y cultivarse en todos los espacios donde se desplieguen las relaciones humanas:

además de la familia, las profesiones, la política, la administración, el comercio, el ocio, la cultura. Por no mencionar el capítulo, hoy tan evidente, de la relación del ser humano con la vida animal y la naturaleza inanimada.

Dicha perspectiva da lugar a que el sentido del cuidar adquiera dos dimensiones distintas y complementarias. Una de ellas consiste en la dispensación de cuidados, gratuita o remunerada, como una de las necesidades básicas de la sociedad. Tan básica y tan amplia que ya no puede abandonarse a la buena voluntad de los individuos que, a lo largo de las distintas etapas de la existencia, sienten el requerimiento y la obligación de tener que cuidar de un familiar o de un ser cercano. Puesto que la necesidad de cuidados es básica, habrá que reconocer un derecho universal a ser cuidados y, en consecuencia, también un deber universal de cuidar. Como todo derecho fundamental, el derecho a ser cuidado debe estar garantizado por el Estado. Los cuidados han de ser una de las prioridades de la política en una «democracia cuidadora», dice Tronto. Lo que significa que los gobiernos deben hacerse cargo de los cuidados necesarios y deben hacerlo repartiendo responsabilidades, procurando que la ciudadanía asuma también sus deberes de cuidado que correspondan en cada caso. Una de las obligaciones fundamentales de un Estado de bienestar es organizar la dispensación de cuidados señalando qué es responsabilidad de la administración y qué puede o debe ser dejado en manos de los individuos.

Ahora bien, cuidar es algo más que realizar una actividad con unas características determinadas y que tiene por objeto el contacto asistencial con un público concreto, el más vulnerable y el más necesitado de cuidados. El segundo sentido del cuidar tiene que ver con la actitud de las personas que cuidan; el cuidado entendido pensando no tanto en a quién hay cuidar, sino en cómo debe ser cuidada la gente que necesita atención y asistencia. En este segundo sentido, no se trata tanto de determinar qué hay que hacer, sino cómo hacer lo que hay que hacer, qué significa actuar «con cuidado», teniendo en cuenta que aquellos a quienes se cuida son personas y

merecen ser reconocidas como tales siempre y sin excepción. Es lo que se infiere de la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano, mencionado hace un rato. Cuidar a quien lo necesita, de acuerdo con tal imperativo, significará, primero, asistir a quien requiere ayuda pues dejarle sin asistencia no es tratarlo como persona; y, segundo, hacerlo con especial respeto, solicitud e implicación; hacerlo «con cuidado», sin menoscabar la dignidad de un ser que, como dice Kant, no puede ser tratado solo como un medio para intereses ajenos a los que él mismo invoca.

En aquellos ámbitos en que el cuidado se da por supuesto porque es imprescindible, el segundo sentido al que me refiero no siempre es tan obvio. Una enfermera o una auxiliar de geriatría, sea hombre o mujer, no elige esa profesión si no cuenta con un carácter especialmente bien dispuesto a tratar con cuidado a sus pacientes o a quienes tenga que cuidar. Lo mismo hay que presuponer de la madre o el padre con respecto a sus hijos. Cumplen con el deber de cuidarlos y lo hacen con todo el amor y cariño de que son capaces. Pero cuando hablamos de realizar cualquier actividad «con cuidado» hay que extender esa precisión a actividades y profesiones en principio ajenas al cuidar, como la labor del arquitecto, el profesor, el periodista, el político, el funcionario, el empresario o el comerciante. Introducir el cuidado en cualquier tipo de trabajo implica establecer relaciones amables y respetuosas, generar confianza, buscar una cierta empatía con los clientes, los alumnos, los administrados, los trabajadores.

Especialmente relevante debería ser este segundo aspecto a propósito del trabajo que desempeña el servidor público. Como ejecutora de políticas de cuidado, a la administración le corresponde poner todo el empeño en que éstas se apliquen a satisfacer las necesidades más perentorias y a hacerse cargo de los «más descuidados» de la sociedad. Además, el buen servidor público ha de honrar ese apelativo mostrando en la relación con el administrado que este le preocupa, que lo que le ocurre le concierne a la administración,

que el usuario de los servicios públicos es un individuo con sus singularidades y no un expediente igual a cualquier otro.

Reflexionando sobre la cuestión a propósito de la pandemia de covid-19 que nos ha llevado a añorar la normalidad perdida, Luis Aranguren llama la atención sobre esa «normalidad plena de descuidos» que es la que nos ha traído hasta aquí. No hemos prestado atención a la contaminación, al cambio climático, al derroche de recursos, ocupados únicamente en una normalidad cuyo fin es el crecimiento ilimitado y el hiperconsumismo. Frente a todo ello, «el cuidado emerge como posibilidad de futuro en el que dejamos venir nuevas fecundidades, ya sea en el ámbito personal, en el de las relaciones interpersonales, en las organizaciones, en los modelos educativos o en la forma de vivirnos como especie en el planeta»[1].

CIUDADES CUIDADORAS

La administración local ha asumido antes que nadie la responsabilidad de los cuidados como parte esencial de sus políticas. Algunas ciudades, aquí y en otros pagos, se han destacado con iniciativas destinadas a frenar la repetición de situaciones desgraciadas que no solo no han desaparecido sino que aumentan en sociedades «afluentes», para utilizar la feliz expresión de Galbraith, sociedades de la abundancia, pero de una abundancia mal repartida. Personas que viven y mueren solas, sin el aliento ni la preocupación de un familiar solícito; ancianos y ancianas que son recluidos en residencias contra su voluntad; indigentes que duermen en la calle y comen gracias a la diligencia de organizaciones caritativas. La sociedad de la abundancia ha asistido impertérrita al aumento de las desigualdades. A su vez, una crisis tras otra han ido incapacitando a muchos, en especial jóvenes en edad de empezar a trabajar, para tener un plan de vida y llevarlo a cabo con ilusión. La libertad individual fue un triunfo del liberalismo, pero tiene una cara negativa que no se resuelve ni se aborda: en el mundo liberal

cada uno va a lo suyo, la sociedad está atomizada, no hay cohesión ni solidaridad. Solo cuando una amenaza grave afecta a todos, como ha ocurrido con el coronavirus, el sentido de ciudadanía despierta, la gente se vuelve más sensible a las necesidades ajenas y el cuidado se muestra como un deber que concierne a todos.

Algunas administraciones locales, con el apoyo inestimable de un tercer sector que cumple su función de llamar la atención sobre lo que no debiera pasar desapercibido, reaccionan y se identifican con el cometido de convertir a las ciudades que habitan en espacios más acogedores, «ciudades que cuidan». Las entidades de asistencia social empujan a las administraciones a cambiar de paradigma en sus políticas, recuperando un espíritu de comunidad perdido, especialmente en las grandes urbes, donde los individuos que se bastan a sí mismos viven de espaldas a la tristeza de los que se ven condenados a una soledad no buscada ni querida. En esas ciudades alguien se esfuerza por que la gente mayor empiece a tener visibilidad política, se les reconozcan necesidades que las nuevas tecnologías pueden satisfacer; a la hora de planificar el espacio público se empieza a considerar que los parques, los jardines, el transporte también les pertenece y es justo acomodarlo a sus formas de vida.

Volvemos al cambio de paradigma que implica poner el cuidado en el centro de las relaciones humanas. La atención a los mayores y la buena voluntad que la guía también pueden pervertirse. Igual que existe la tendencia a ignorar a los ancianos porque ya están fuera del mundo productivo, existe también la tentación de utilizar las carencias de la vejez para crear nuevos nichos de consumo que no siempre aportan a los dependientes lo que más necesitan. Las relaciones de cuidado no deben ser relaciones contractuales ni mercantiles exclusivamente. Si hay que contratar cuidadores profesionales o hay que beneficiarse de los utensilios y dispositivos que ofrecen las nuevas tecnologías, habrá que hacerlo pensando que los principales beneficiarios son los necesitados de ayuda, no los que la dispensan. La pandemia ha puesto de manifiesto el descuido en que se encontraban

muchas residencias geriátricas, por falta de control público, por priorizar el negocio y no el bienestar y la salud de los residentes. La forma de atajar ese descuido ha sido improvisada y errónea; ha tenido más en cuenta cortar los contagios por la vía expeditiva y rápida de aislar a los residentes que la consideración que merecían sus necesidades afectivas.

Para organizar adecuadamente los cuidados, es imprescindible que la perspectiva de la persona cuidada importe más que la del mercado e incluso la del cuidador. «Nada sobre nosotros sin nosotros», ha sido la demanda de los discapacitados cuando se han visto excluidos de las decisiones que se toman sobre ellos. Cuidar es un desvelo hacia el otro que obliga a olvidarse de uno mismo si se quieren cumplir bien los objetivos. Nada que ver con las relaciones de mercado.

Por simple y redundante que parezca, hay que recordar que los servicios públicos requieren una auténtica voluntad de servicio: preocupación y respuesta a quien solicita un servicio. Los servicios funcionan adecuadamente cuando, además de satisfacer los fines que se proponen, lo hacen cumpliendo ciertos estándares que van más allá de realizar unos trámites burocráticos que obligan al administrado a rellenar documentos que no entiende, a cumplir requisitos imposibles y a someterse a citas irrazonables. Al servicio público, más que a cualquier otro trabajo, le corresponde hacer realidad lo que hoy muchas empresas y administraciones proclaman como su consigna más preciada: poner en el centro a las personas. Anteponer el bienestar de las personas al formalismo administrativo, lo que no tiene por qué implicar la eliminación de los procedimientos; solo hay que aplicarles la proporcionalidad que justifica tanta burocracia y papeleo.

«Un sistema de protección social que ni cuida ni se cuida». Con este titular *El diario.es* se refería hace poco a las demoledoras afirmaciones contenidas en el Informe del «Relator Especial de extrema pobreza y derechos humanos de Naciones Unidas». El relator, Philip Alston, achaca la pobreza en nuestro país a las políticas fiscales de los últimos años, que favorecen a los más ricos. A la debilitación de

los servicios sociales por problemas estructurales y de recortes presupuestarios, hay que añadir el estigma de rechazo hacia los más vulnerables, una consecuencia obvia de la escasa atención que merecen. Abundando en lo mismo, el centro de estudios de Cáritas, la Fundación FOESSA, viene alertando de la escasa evaluación que merecen las políticas públicas de protección social. Afirman que la estructura burocrática impide darse cuenta de la vulneración de derechos de personas que encuentran enormes dificultades para acceder al sistema de protección social.

LAS VIRTUDES DEL SERVIDOR PÚBLICO

Cuando Aristóteles concibió la ética como una teoría de las virtudes que debía adquirir el ser humano para conseguir la excelencia en el desempeño de sus funciones, subrayó, en primer lugar, que el comportamiento ético se aprende gracias al hábito y la costumbre, por el procedimiento de habituarse a ser como se debe ser. Nadie nace siendo buena persona; conseguir un comportamiento correcto es una cuestión de educación, repetición machacona de actos, corrección de reacciones inadecuadas, voluntad de mejorar. El objetivo de la ética así entendida es construir un *ethos*, un carácter, una manera de ser que llegue a consolidarse en la persona y no la abandone porque ya forma parte de su sensibilidad o de su constitución moral. De ahí la importancia que tiene la formación en la ética. Es necesario recordar esa concepción de la ética cuando se tiende a pensar que basta aprender o suscribir un código o un decálogo de normas para que la moralidad de las personas cambie. La ética no es solo un compendio de principios; es la forja de un carácter en torno a un conjunto de cualidades o virtudes.

Aristóteles desgranó en su época el conjunto de virtudes que debían adornar al buen ciudadano —hombre libre y entregado a la vida pública—. La ética entonces era elitista, no todos estaban

llamados a ese comportamiento excelente. Con el tiempo, la posibilidad de lograr la excelencia moral se ha generalizado y es predicable de cualquiera de las ocupaciones en las que quiera ubicarse el ser humano para realizar su plan de vida. Si hoy tiene algún sentido seguir hablando de virtudes, habrá que calificarlas de virtudes cívicas, pues lo que se le exige al miembro de una democracia es que cumpla sus deberes de ciudadanía. Las virtudes cívicas son, así, el mínimo común ético exigible a cualquier ciudadano.

Esas virtudes cívicas se despliegan en las varias funciones que lleva a cabo la persona a lo largo de su vida. En la familia, en el trabajo, en el ocio, en las distintas etapas que forman el ciclo vital, cada uno es llamado a cultivar cualidades especialmente vinculadas a realizar sus funciones correctamente. Pero las sociedades contemporáneas son abiertas, no cerradas y homogéneas en torno a unas creencias comunes, como lo fueron no solo en el mundo griego, sino hasta hace bien poco. La evolución es positiva puesto que significa más libertad, pero nos sume en el desconcierto. Por ello, nos afanamos en elaborar códigos de conducta que fijen las normas, o virtudes, o valores, de las distintas profesiones, como si teniendo las normas escritas resolviéramos la inquietud que nos embarga. Desde el código hipocrático que advertía a los médicos de sus obligaciones y sus límites, ha habido una serie de códigos destinados a conseguir buenas prácticas allí donde nos encontremos. Los códigos orientan y elaborarlos contribuye a reflexionar sobre lo que debe cambiar porque se está haciendo mal.

En tal sentido, una tarea que tenemos por delante para que prospere la idea de hacer del cuidado un valor público es pensar qué virtudes serían las que las distintas profesiones y, en el caso que ahora me ocupa, nuestros empleados públicos deberían adquirir para realizar bien su función. O, viéndolo desde una óptica más negativa pero más eficaz, qué está fallando o qué se echa de menos en las relaciones de la administración con los administrados. Sin ánimo de hacer un análisis exhaustivo, me atrevo a señalar tres virtudes a mi

juicio imprescindibles para el buen funcionamiento de los cuidados liderados por la administración pública.

a) Confianza

Estamos ante una virtud desaparecida de nuestra sociedad. Las encuestas que lleva a cabo el CIS son demoledoras al constatar la desconfianza de la ciudadanía con respecto a la casi totalidad de sus instituciones. Solo el sistema sanitario ha merecido siempre un voto de confianza que otros sectores no han sabido ganar. Con la pandemia, la confianza en la sanidad —más en sus profesionales que en el sistema mismo, que ha puesto de manifiesto grandes carencias— ha salido reforzada.

¿Por qué hay desconfianza? La desconfianza siempre es mutua. Es quien tiene poder y capacidad para proteger a los más débiles quien empieza por tratarlos con desconfianza. La lógica asistencial no siempre parte de la confianza hacia los que piden ayuda, no siempre los trata como sujetos de derecho, sino en todo caso como alguien que merece un gesto caritativo. La confianza se pierde cuando uno no se siente escuchado o cuando la escucha es distraída, falta de delicadeza.

Daniel Raventós, activista comprometido desde hace años con la causa de la renta básica, en la comparecencia ante la Comisión de Reconstrucción Social y Económica del Congreso de los Diputados, se refería hace unos meses a la estigmatización que suele acompañar a las ayudas sociales. Recordaba un párrafo del libro de Sara Mesa en *Silencio Administrativo. La pobreza en el laberinto burocrático*[2]: "A los pobres los queremos agradecidos, puros de corazón, impecables, que no digan una palabra más alta que otra, que den siempre las gracias y no insistan, que se acerquen un poco, pero que se retiren enseguida, que se gasten nuestras limosnas en lo que nosotros decidamos que se las deban gastar, que no haya una sola mancha en su pasado, ni un desliz». Esa actitud totalmente ajena a una perspectiva de cercanía y acompañamiento hacia el que se siente desvalido la retratan con magistral soltura algunas de las películas de Ken Loach,

como *I, Daniel Blake* o *Sorry We Missed You*. ¿Dónde están el acogimiento, la diligencia, la cercanía que espera el desamparado cuando se encuentra con la mirada recelosa y desconfiada de quien tiene como misión asistirle?

b) Empatía

La regla de oro de la moralidad es confuciana y dice «trata a los demás como quisieras que te trataran a ti», o «no les trates como no quisieras ser tratado». La relación de cuidado implica esa disposición a ponerse en el lugar del otro. Todo lo que expresa el cuidado —solicitud, atención, asistencia, preocupación, acompañamiento— presupone una cierta empatía, que significa comprender al otro, procurar sentir lo que el otro siente. La empatía es la palabra moderna que sustituye a la compasión, un concepto con demasiadas resonancias religiosas, vinculado a una caridad que no llega a ser justicia. En ambos casos, la palabra significa acompañar en el sentimiento, mostrarse partícipe de la pena del otro evitando en cualquier caso la lástima hipócrita que se queda en mero sentimentalismo.

Mientras escribo estas páginas está teniendo lugar en la Audiencia Nacional el juicio por los atentados islamistas del 17-A en Barcelona. Ante el tribunal, Francisco Javier Martínez, el padre de Xavi, el niño de tres años atropellado en La Rambla, tras un relato desgarrador, reprochó el poco apoyo recibido por parte de la administración: «Tuvimos mucha soledad. No nos atendieron bien con la ayuda psicológica que necesitábamos». En la crónica del mismo juicio, el periódico *El País* lamentaba la frialdad con que la administración ha tratado al *mosso d'esquadra* que abatió a cuatro terroristas en Cambrils. A día de hoy, no ha sido indemnizado ni reconocido como víctima del terrorismo. Tampoco se le autorizó la condición de testigo protegido solicitada por su abogado. Es una muestra del trato poco empático que no cesan de lamentar las víctimas de atentados terroristas.

c) Flexibilidad

Si la burocracia tiene una valoración negativa es porque ha hecho del procedimiento administrativo un fin en sí mismo, en lugar de verlo como el medio apropiado para servir a la ciudadanía. La flexibilidad es el arte de atender al sujeto concreto en lugar de ver su problema como un caso igual a muchos otros, independientemente de quien sea el que lo encarna. Sin flexibilidad no hay agilidad, tampoco hay eficacia ni eficiencia, dos valores irrenunciables para la administración que gestiona el dinero público. Siguen siendo pertinentes las corrosivas críticas de Alejandro Nieto en *La organización del desgobierno*[3]. Como administrativista perspicaz denuncia los fallos de una administración farragosa, lenta y que no funciona como debería. Una administración que carece de inercia imaginativa para adaptarse a las necesidades y responder eficazmente al interés público, que penaliza al trabajador que ignora la norma más insignificante y en cambio expulsa al creativo que trabaja con eficiencia.

d) Diligencia

Una de las rémoras, tal vez la más grave, de la burocracia administrativa es la lentitud en la toma de decisiones. La seguridad que otorga el cuidado de la forma y el procedimiento debería hacerse compatible con la agilidad en la resolución de problemas o conflictos. He trabajado en una universidad pública toda la vida y también he colaborado con empresas privadas, especialmente fundaciones y editoriales. La diferencia que existe en la tramitación de proyectos en la administración pública y en una empresa privada es abismal, los obstáculos y demoras de la administración ponen a prueba la paciencia y las ganas de trabajar del funcionario más dedicado. Que las administraciones tengan que gestionar dinero público y hacerlo con el máximo esmero y cautela no justifica tanto papeleo innecesario. Cobrar una factura de la administración pública representa un vía crucis de certificados y declaraciones que ni la digitalización ha sido capaz de aliviar.

Todas las deficiencias de la administración se han puesto de manifiesto en la crisis sanitaria sufrida por causa de la pandemia del coronavirus: colapso de los registros, retrasos en los pagos de los ERTE y de la Seguridad Social, ineficiencias en los trámites, escasez de rastreadores, desorganización en la vacunación. Los gestores de las residencias geriátricas y los responsables sanitarios se han visto desprotegidos por quienes tenían la obligación de protegerles, o se han visto desbordados por una organización ineficaz. La apelación a los recortes en empleados públicos y en recursos es una explicación convincente, pero no la única. No son los recursos solo, sino la falta de agilidad y flexibilidad en gestionarlos lo que provoca la parálisis de la administración y su dificultad para adaptarse. La consecuencia positiva de todo ello es que la constatación de la ineficacia administrativa ha llevado a la toma de conciencia de la importancia de tener un sector público potente y fuerte, capaz de hacer frente a las situaciones inéditas, que es la clave del comportamiento racional. Si esa conciencia no se desvanece con el fin de la crisis, tal vez sea el principio de las reformas que necesitamos.

En un libro recién publicado, Edgar Morin se refiere a las «patologías administrativas» como una de las reformas urgentes a emprender tras la pandemia. Esta ha puesto de manifiesto las carencias del estado a la hora de proporcionar mascarillas, material de protección, pruebas de detección del virus: «Ha revelado una burocratización que asfixia a la administración». La centralización, la jerarquía y la compartimentación de las administraciones públicas son un obstáculo para aprovechar todas las aptitudes y cualidades de los individuos que trabajan en ellas. Desaprovechar es des-cuidar las potencialidades que derivan del servicio público[4].

Desde hace dos años, tengo el honor de ser miembro de la comisión permanente del Consejo de Estado. Una de las atribuciones que tiene dicho órgano consultivo del gobierno es la de dictaminar sobre cuestiones de responsabilidad patrimonial, una figura jurídica, recogida por la Constitución, que actúa para resarcir a la ciudadanía

de aquellos daños que la administración pública haya podido infligirle y que los ciudadanos no tienen la obligación de soportar. El artículo 106.2 de la Constitución Española lo dice así: «Los particulares, en los términos establecidos por la ley, tendrán derecho a ser indemnizados por toda lesión que sufran en sus bienes y derechos, salvo en los casos de fuerza mayor, siempre que la lesión sea consecuencia del funcionamiento de los servicios públicos». Las lesiones a las que se refiere la Constitución y que tienen como causa lo que el lenguaje jurídico denomina un «funcionamiento anormal de la administración pública», son muchas veces negligencias, demoras, descuidos, dilaciones indebidas; en definitiva, poco esmero en el cuidado que las instituciones de servicio público deben a la ciudadanía, poca atención a los requerimientos de «diligencia, *cuidado* y buen orden», según se lee literalmente en los dictámenes elaborados por el Consejo de Estado.

Existen códigos deontológicos de colegios profesionales, o códigos éticos incrustados en algunas normas legislativas, que incluyen entre los deberes de los profesionales las virtudes que compendian una relación de cuidado: la diligencia, el respeto, el celo, la delicadeza. Lo que hay que preguntarse es si tales códigos, cuyo contenido siempre es muy abstracto y, de hecho, muy obvio, en cuanto a las obligaciones que prescribe, y pese a que adquieren carácter jurídico, poseen en realidad la fuerza coactiva intrínseca al derecho. Tiendo a pensar que los vicios de la administración, como tantos otros, pertenecen a aquellos que tan bien categorizó Tomás de Aquino en la frase: «No todos los vicios deben estar prohibidos; solo los más graves». Efectivamente, la erradicación de tales vicios no le compete al derecho, sino a la costumbre, al *ethos* que se expresa en el comportamiento de las personas.

Insisto para acabar en la importancia que tiene para una sociedad liberal el constituir lo que ha venido en llamarse «círculos virtuosos», a saber, espacios que fomentan las buenas prácticas y reprueban los comportamientos viciosos. Desarrollé la necesidad de una ética de las

virtudes hace años, en mi libro *Virtudes públicas*[5]. Una sociedad que antepone las libertades individuales a cualquier otro valor, como se deduce del liberalismo, no puede funcionar sin una ciudadanía virtuosa, pues si falta la voluntad de hacer las cosas lo mejor posible, la legislación es bastante inútil.

1 Aranguren, Luis, *Es nuestro momento. El paradigma del cuidado como desafío educativo*, Fundación SM, 2020.

2 Mesa, Sara, *Silencio administrativo. La pobreza en el laberinto burocrático*, Anagrama, 2019.

3 Nieto, Alejandro, *La organización del desgobierno*, Ariel, 1984.

4 Morin, Edgar, *Changeons de voie. Les leçons du coronavirus*, Denoël, 2020.

5 Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Arpa, 2019.

AYUDAR A MORIR

EL MIEDO A LA MUERTE

Epicuro salió al paso del miedo a la muerte que supuestamente sufren todos los humanos con una sola idea, muy simple, y de una lógica aplastante: ¿Por qué temer a la muerte, si mientras vivimos no estamos muertos, y cuando hemos muerto, ya no vivimos? Desde el siglo IV a.C., el razonamiento del filósofo hedonista es mencionado reiteradamente allí donde se plantea el temor ante el final inevitable que nos acecha a todos. Pero es que hay en dicho temor dos cosas distintas que no deberían confundirse. No nos gusta la idea de morir, es cierto, pero ese desagrado no tendría por qué producir miedo. Por mucho que sea intrínseca a nuestra condición o a nuestra naturaleza, la fatalidad de tener que morir es un sinsentido, incluso un fracaso. Es lógico que produzca un sentimiento de rechazo y rebeldía, pero ¿miedo a qué?

No puede dar miedo la muerte como tal, puesto que no es una experiencia vivida. Lo que sí da miedo, en cambio, es el proceso de morir, la agonía entendida no solo como el estado que precede a la fase terminal, sino como la angustia que sobreviene cuando uno se da cuenta de que ha entrado irremediablemente en la etapa final de la vida. Nietzsche, tras proclamar la noticia de la muerte de Dios, escribió que «después de la muerte de Dios, la salud se convierte en la diosa». Envejecer —ya lo hemos dicho— no es tanto una cuestión de edad como de declive, deterioro y pérdida de posibilidades. Uno es viejo de verdad cuando reconoce que tener que enfrentarse a la

fragilidad corporal se ha convertido en el único móvil de su vida. Como dice Pascal Bruckner en el libro citado anteriormente: «Hay muchas vejeces y solo merece ese nombre la que precede inmediatamente a la muerte». «Inmediatamente» no significa días, pueden ser meses, incluso años; lo decisivo es la conciencia de no retorno, la conciencia de que lo perdido es irrecuperable y de que el futuro no es más que un camino de sucesivas pérdidas.

Sentir la inminencia de la muerte obliga a un cambio de perspectiva. Un cambio en gran parte propiciado por la serie de renunciamientos que la persona tiene que estar dispuesta a asumir. Puede que solo haya dos cosas que remueven hasta lo más profundo el ritmo de la vida de una persona: la muerte de un ser querido y la sensación de cercanía de la propia muerte. Aun cuando el cáncer haya dejado de significar la sentencia de muerte que representó en tiempos no tan lejanos, el diagnóstico de la enfermedad que aún no nos atrevemos a nombrar es ese golpe brutal que obliga a quien lo encaja a reexaminarse y a cambiar de rumbo. De un día para otro todo es distinto: ni las necesidades ni las prioridades ni la escala de valores se mantienen.

Lo explica muy bien Atul Gawande, un cirujano de origen indio nacido en Estados Unidos, en el libro *Being Mortal*[1], que empieza con esta frase lapidaria: «Aprendí un montón de cosas en la facultad de medicina, pero la mortalidad no fue una de ellas». A lo largo del libro pone de manifiesto que la lección inaprendida como estudiante o residente no se vio compensada por los años de experiencia clínica. Al contrario, evitar la muerte de los pacientes haciendo uso de todas las oportunidades que aportan la ciencia y la tecnología, es hoy por hoy el fin indiscutido de la medicina. Gawande ilustra sus reflexiones con una profusión de casos, fruto de su propia experiencia clínica, para hacer ver que acompañar en el proceso de morir, proporcionar el confort y el conocimiento necesarios a quien tiene que afrontar la muerte, no es una preocupación compartida, no forma parte de nuestra cultura.

Podemos especular mucho sobre las razones y las realidades que nos han llevado no tanto a expulsar la muerte de nuestras vidas, como suele decirse, sino a no saber qué actitud tomar cuando la inminencia de la misma es calculable. Para explicar dicha desorientación se suele aludir a los muchos cambios sociales que han forzado a delegar funciones que antes se realizaban en el ámbito familiar, en instituciones varias, empezando por las residencias geriátricas, pasando por los hospitales, y acabando en los tanatorios. Un cambio inevitable porque la esperanza de vida crece y con ella los enfermos crónicos, porque las familias se desestructuran y se dispersan mucho más que en tiempos pasados y, sobre todo, porque, afortunadamente, las mujeres se han emancipado y encuentran las mismas dificultades que siempre encontraron los hombres para dedicarse a las labores del cuidado. El cambio es un hecho y en su conjunto puede entenderse como un progreso, un triunfo de la ciencia y de la libertad, pero la forma en que se han resuelto los problemas que plantea no es satisfactoria. La versión institucionalizada del envejecimiento y la muerte tiene que cambiar. Lo sabemos y hablamos de ello. Pero hasta ahora no tenemos alternativa.

Buscar la alternativa urge todavía más cuando hemos sido testigos de lo ocurrido en las residencias geriátricas con la pandemia. Cierto que la situación actual es extraordinaria, pero el que no sea normal no es excusa para no reconocer que el modelo residencial —si se puede hablar de modelo— tiene demasiadas deficiencias y hay que revisarlo. ¿Qué tipo de asistencia, qué tipo de ayuda, es la adecuada, la más humana, la más reconfortante cuando a uno le asalta la inminencia de la muerte? Gwande afirma en el libro citado que lo que se impone es un cambio de perspectiva. El cambio que experimentó el protagonista del relato de Tolstói, Iván Illich, al que ya me he referido en otro capítulo, cuando, tras sufrir una caída aparentemente sin importancia, se ve sumido en una situación de dolor y abatimiento insuperables, que no cede sino se acrecienta cada día. Iván Illich se da cuenta de que se está muriendo, pero ninguno de sus allegados lo acepta ni quiere

entenderlo. Teme la muerte porque se da cuenta de que «nadie le compadece como él quisiera». Solo su criado, Gerasim, simplemente estando a su lado, le reconforta y le ayuda. Solo él entiende el cambio de perspectiva.

A medida que nos hacemos mayores las prioridades cambian. Los estudios realizados sobre el envejecimiento coinciden en señalar que la gente mayor reduce sus relaciones, se concentra más en el contexto familiar, especialmente cuando se da cuenta de que el declive cognitivo y físico lo pone todo más difícil. El mismo declive ayuda a desechar lo que antes fueron necesidades, a perder gusto por lo que había sido motivo de disfrute; el declive facilita, por decirlo así, acercarse a la muerte con menos disgusto. Lo que no obsta para que cunda el pánico, el abatimiento, la decepción y las depresiones. Cuando la salud desaparece y uno se da cuenta de que el tiempo que queda es escaso, las ambiciones se desvanecen, solo se agradece la compañía y el afecto.

En 1980, The Hastings Center elaboró un informe que se ha convertido en un clásico de la ética clínica: *Los fines de la medicina*[2]. El objetivo era explicar que la sociedad le estaba pidiendo a la medicina una reconsideración y ampliación de sus fines, precisamente porque la línea que divide medicina y sociedad es cada vez más borrosa. Así, en lugar de considerar, como se ha hecho siempre, que la medicina tiene unos fines intrínsecos consistentes en alargar la vida y curar la enfermedad, ahora es preciso matizar más y reformular los fines de la medicina en los cuatro siguientes: 1) la prevención de enfermedades y lesiones y la promoción y conservación de la salud; 2) el alivio del dolor y el sufrimiento causado por males; 3) la atención y la curación de los enfermos y los cuidados a los incurables; 4) la evitación de la muerte prematura y la búsqueda de una muerte tranquila. No es poca cosa. Pensar no solo en prevenir las enfermedades, como medida de reducir el gasto sin techo de los tratamientos sanitarios, sino procurar a los incurables los cuidados necesarios para seguir viviendo con un cierto bienestar y preocuparse

de facilitar la mejor muerte posible son fines que no es legítimo desechar a la vista de los efectos indeseados que tiene el vivir muchos años y el tener a disposición del alargamiento de la vida todos los dispositivos tecnológicos indispensables. Pero tampoco es una tarea simple para los sanitarios ni para los familiares de los pacientes.

MORIR BIEN

Poner en práctica los fines de la medicina en el sentido amplio requiere más imaginación y más atención a la situación peculiar de cada persona, que simplemente curar un órgano enfermo. Supone considerar qué tipo de relación hay que establecer entre el sanitario y el paciente de forma que se revierta la relación «clientelar» que ha venido a sustituir a la relación paternalista de otros tiempos. La intención era buena: había que evitar la asimetría existente entre el médico o la enfermera y el paciente ofreciéndole a este la oportunidad de participar en decisiones que, a fin de cuentas, tenían que ver con su salud. Respetar la autonomía del paciente ha venido a ser una de las condiciones éticas de la medicina de nuestro tiempo. La primera medida destinada a preservar la autonomía del paciente fue la obligación de informarle y pedir su consentimiento con respecto a cualquier tipo de intervención de la que pudieran derivarse consecuencias adversas. Sin embargo, y como suele ocurrir con las normas que cuentan con un procedimiento fijado con el objetivo de proporcionar seguridad jurídica, el llamado «consentimiento informado», hoy un requisito implantado en todos los hospitales, es un trámite rutinario y solo formalmente informativo, como puede serlo el prospecto de cualquier medicamento.

Informar a una persona frágil, vulnerable, atemorizada por lo que le pueda ocurrir y el calvario que se le viene encima, tiene que ser algo más que dispensar un documento prefabricado para todos los casos similares. Al profesional le corresponde, si de verdad quiere informar,

subsanar todas las inquietudes e interrogantes que le sobrevienen al paciente. No lo hará bien si no cuenta con las peculiaridades de cada paciente cuando se enfrenta a una enfermedad grave. No todo el mundo quiere estar igualmente informado ni quiere saberlo todo. Además de información, el enfermo grave pide guía y ayuda. Más aún cuando, como ocurre a menudo, ante unas posibilidades técnicas casi ilimitadas para mantener la vida de las personas, existe la duda y la incertidumbre, también para el médico, sobre cuál es el mejor tratamiento o la mejor forma de operar.

Alargar la vida no tiene que ser siempre una prioridad. Que un paciente muera en la UCI es un fracaso. Tampoco es una buena práctica trasladarle al paciente las dudas que asaltan al profesional para que sea aquel quien tome la decisión. El paciente teme sentirse aislado y tener que decidir en solitario que «ha llegado el momento» y que «la batalla está perdida». La obligación no se reduce a informar a la manera de quien expone ante un cliente las ventajas de un modelo de automóvil. El fin de la medicina, según el informe arriba citado, es acompañar y ayudar en la toma de decisiones. A esto se le llama cuidar.

Aquí es donde tiene sentido plantear lo poco cuidadosas que pueden ser las residencias adonde acuden, o adonde son llevadas, las personas para ser cuidadas en la última fase de su vida. Erving Goffman, teórico del interaccionismo simbólico, en su obra *Internados*, se refiere a lo que él llama «instituciones totales», entre las que sitúa las cárceles, los asilos, los cuarteles, los hospitales psiquátricos. Las *nursing homes* serían también, a su juicio, una suerte de prisiones. Con ellas, la sociedad ha querido satisfacer la necesidad de tener espacios proveedores de cuidados para sus mayores. No digo que algunas residencias geriátricas no cubran con dignidad ese fin, pero son las menos. Solo aquellos centros residenciales que funcionan a modo de apartamentos independientes, con la oferta de una serie de servicios para sus usuarios, se cuentan entre los que pueden ser considerados como satisfactorios. Y aun así, suelen ser vistos por

quienes incluso voluntariamente acceden a ellos como el mal menor, no la forma óptima de atender la necesidad de sentirse cuidado y acompañado en el tramo final de la vida. En las residencias uno se sustrae al flujo de la vida y a los vaivenes del mundo; en su lugar, el orden, la rutina, la disciplina proporcionan una seguridad que no es sino un nombre más digno para el aburrimiento y la impotencia. Se echa de menos algo fundamental, se echa de menos «estar en casa».

Tal vez ese «estar en casa» sea la mejor forma de preservar el «existir» frente al mero «vivir». Intentar algo similar a la propia casa para los mayores necesitados de cuidados fue lo que incitó a Keren B. Wilson a construir el primer ejemplo de los complejos llamados *assisted living*, en Oregón, uno de los estados pioneros en la humanización de la medicina. Buscaba una alternativa a las residencias tradicionales, algo que constituyera un término medio entre la independencia del hogar y la residencia que reproduce el orden y la disciplina escolares. Desde joven se interesó por las políticas de envejecimiento y se puso a estudiar gerontología. Cuenta que cuando su madre, dependiente y necesitada de cuidados, supo qué quería estudiar, le increpó: «¿Por qué no haces algo para ayudar a la gente como yo?». Keren Wilson se puso manos a la obra: su madre quería un espacio propio, con sus muebles y sus caprichos, donde pudiera tener a su gato junto a sus objetos favoritos. Quería ser dueña de sus actos y decidir cuándo acostarse y levantarse, qué y cuándo comer, cómo vestirse, cuándo dar un paseo o ver a sus amigos. Solo pedía asistencia para aquello que no pudiera hacer por sí misma. Las residencias, en general, no aceptaban a personas como ella. Wilson decidió que «casa» (*home*) era la palabra clave para el proyecto, pues solo en su casa una hace lo que quiere.

Con la ayuda de su marido, sociólogo, Keren Wilson diseñó un proyecto innovador y no paró hasta encontrar a alguien que se lo financiara. En 1983 el primer *living center with assistance* se construyó en Portland. El éxito fue inmediato. Ningún residente era considerado paciente, ni siquiera los afectados con discapacidades

profundas. Todos tenían apartamentos privados y, aunque el tipo de servicios no era disimilar al de las residencias geriátricas conocidas, había una diferencia importante: los cuidadores sabían que iban a cuidar a alguien que estaba en su propia casa, lo cual cambiaba las relaciones de poder. «Con el *assisted living*— explica Atul Gawande, de cuyo libro extraigo estas referencias—, el objetivo era que nadie se sintiera institucionalizado».

Los fines de la medicina alertan contra el error de medicalizar en exceso las enfermedades, el envejecimiento y la muerte. Lo que el ser humano busca, además de protección y salud, es poder seguir dotando de sentido a su existencia. El filósofo del derecho Ronald Dworkin, en el libro *El dominio de la vida*, aborda, entre otros, el problema de la eutanasia. Explica que, para entender por qué los estados no deben imponer una sola forma de morir a todas las personas por igual, penalizando la libre disposición de la vida, hay que tener en cuenta que los humanos nos movemos por intereses de dos tipos: los intereses de experiencia y los intereses críticos. La distinción es interesante y útil. Los intereses de experiencia responden al hecho de que queremos hacer ciertas cosas porque gozamos de la «experiencia» de hacerlas: comer bien, ir al cine, pasear por el bosque, charlar con un amigo. Son experiencias concretas y aisladas, un fin en sí mismo sin más trascendencia. Además de esos intereses, las personas tienen intereses «críticos», es decir, «intereses cuya satisfacción hace que las vidas sean genuinamente mejores, intereses cuyo no reconocimiento sería erróneo y las empeoraría. Las convicciones acerca de qué ayuda globalmente a conducir una vida buena, se refieren a estos intereses más importantes»[3]. Pues bien, esos intereses no son iguales en todas las personas. Las experiencias para mí placenteras no coinciden siempre ni siquiera con las de mis amigos más cercanos. Pero tampoco son los mismos los intereses que nos llevan a considerar en qué consiste una vida buena y con sentido. Por ello, concluye Dworkin, «debemos comenzar preguntando cómo interesa al éxito crítico de toda nuestra

vida la manera en que morimos», cómo se inserta, podríamos decir, la muerte en el todo de nuestra existencia.

EL DEBATE SOBRE LA AYUDA AL SUICIDIO

Acaba de aprobarse en España la ley de regulación de la eutanasia. Como expone correctamente el preámbulo de la ley, la eutanasia se centra hoy en atender la demanda de aquellas personas que ya no quieren seguir viviendo y no pueden suicidarse porque la dolencia que padecen se lo impide. El caso de Ramón Sampedro, tristemente célebre, es el mejor ejemplo, al que podemos sumar otros casos más que han sido mediáticos en nuestro país. No es eutanasia lo que en tiempos se llamó «eutanasia pasiva», consistente en remover la respiración asistida a un enfermo terminal. Tampoco lo es lo que fue «eutanasia activa», consistente en suministrar analgésicos a los moribundos para paliar el dolor y acelerar el proceso de morir. El gran avance experimentado en los cuidados paliativos ha restringido el ámbito de la eutanasia. Conservamos la palabra (execrable para algunos, aunque etimológicamente bella, «buen morir»), pero lo que con ella estamos diciendo es «ayuda al suicidio» o eutanasia propiamente dicha: la dispensación de la muerte cuando quien la solicita ni siquiera puede ser ayudada a suicidarse[4].

La filosofía ha contemplado el suicidio, en términos generales, como una forma libre e incluso valiente de salir de la vida. Los estoicos lo entendían como la mejor expresión de la autonomía humana. En algunos casos, como el de Kant, la rigidez de su teoría moral le impidió encajarlo en sus formulaciones del imperativo categórico por lo que lo presentó como ejemplo de una opción moralmente equivocada. A juicio del filósofo ilustrado, quitarse la vida era ir contra toda lógica, contra el deber de todo ser racional de respetar tanto la vida ajena como la propia, una opción inadmisible como máxima moral. Por su parte, Hume, contemporáneo de Kant,

escribió las páginas filosóficas más tolerantes sobre el suicidio. Quizá la manera adecuada de abordar la cuestión no sea la de elucubrar sobre la base de qué principios morales aceptamos o condenamos el suicidio, sino la de atender a las razones que llevan a los seres humanos a acabar con su vida. Razones o sinrazón, pues de todo hay si examinamos y tratamos de entender las circunstancias que desencadenan la decisión de suicidarse[5].

Dolor y sufrimiento son la respuesta o el denominador común que lleva a una persona a renunciar a seguir viviendo. Con respecto al dolor, la medicina ha sabido poner al servicio de los dolientes todo lo necesario para que este no pueda considerarse hoy motivo de suicidio. Saber que se puede mitigar el dolor es un motivo para soportarlo, incluso para no ceder a la facilidad de la sedación y preferir mantener una conciencia alerta en el tránsito a lo desconocido. Otra cosa es el sufrimiento psíquico derivado del declive físico, la dependencia, la depresión, la soledad, el hastío de vivir; en definitiva, todo lo que priva de sentido al «existir». La opción del suicidio se presenta cuando el éxito del «interés crítico», ese interés que, según Dworkin, confiere sentido a la vida de una persona, no es coherente con el mantenimiento de la vida.

Los intereses son diversos y cambiantes para cada individuo. Circunstancias muy parecidas son sobrellevadas con resignación y con valentía por unas personas, mientras otras entienden que la aceptación del sufrimiento es una actitud cobarde, en tanto que la valentía consiste en renunciar a sufrir. Unos temen por encima de todo la desaparición que significa la muerte, en tanto otros prefieren desaparecer a seguir soportando lo que juzgan insoportable. Primo Levi, Jean Améry, Stefan Zweig son ejemplos históricos de suicidas, víctimas del desengaño y la desesperanza que implica haber conocido en carne propia el horror del holocausto o las dos guerras mundiales. Personajes lúcidos, intelectuales brillantes, sabios con recursos intelectuales para despegarse de la miseria y la atrocidad y refugiarse en el conocimiento, que, pese a ello o tal vez por ello, deciden que la

única reacción digna y honrosa a lo visto y conocido es el suicidio. Pero también observamos lo contrario. Personas que despliegan una resistencia inhumana a abandonarse al destino fatal que es la muerte. Susan Sontag, que sufrió varios cánceres a lo largo de su vida, no dudó en someterse a las formas menos aceptables de encarnizamiento terapéutico, incluso contra el parecer de los médicos que la asistían. Lo contó su hijo David Rieff en el libro *Swimming in a Sea of Death*[6], un relato desgarrado y sincero a la vez que un tributo a su madre en la batalla final contra el cáncer.

El libro de Rieff es un excelente testimonio sobre lo difícil que puede ser ayudar a morir con dignidad a alguien que se resiste a morir con todas sus fuerzas. Sontag, entre otros muchos ensayos, había escrito el conocido *La enfermedad como metáfora*, en el que reflexionaba y denunciaba al mismo tiempo el estigma que ha acompañado a ciertas enfermedades: la tuberculosis, el cáncer, el sida. Esa denuncia no le sirvió, sin embargo, para enfrentarse al diagnóstico fatal de su enfermedad atendiendo a la objetividad científica y sin ceder a un autoengaño impropio de una persona informada y culta.

La muerte pocas veces llega a su debido tiempo, si ese sintagma significa algo. ¿Quién no se ha manifestado en muchas ocasiones a favor de una muerte repentina, la única en la que no tiene lugar el miedo a morir mal? Iona Heath comenta que esta opinión frecuente puede ser «una manifestación más de la negación de la muerte característica de la sociedad contemporánea»[7]. Pero quizá también sea una reacción al miedo a que la muerte se demore demasiado. Mi padre murió prematuramente, a los cuarenta y ocho años, de un melanoma, que en aquellos tiempos no tenía más tratamiento que la cirugía. Fue un final relativamente rápido, algo más de un año desde el primer diagnóstico. Mi madre, en cambio, fue longeva. Murió a los noventa y tres años, tras una vida de envidiable salud que empeoró al final por causa de una distrofia muscular que la mantuvo totalmente dependiente durante los últimos tres años y gozando de una claridad mental y una memoria impecables. Mi madre sufrió más que mi

padre, su despedida empezó cuando vio que no podía valerse por sí misma y empezó a manifestar su deseo de acabar pronto. No obstante, nadie dudaría en preferir la vida larga que tuvo ella, aun a costa de pagar la hipoteca de un final cruel y absurdo, a la injusticia de una muerte en la plenitud de la vida. El melanoma es un cáncer aún hoy de los más incurables. Con las terapias de hoy, la superviviencia de una persona diagnosticada de melanoma es de unos cinco años. Mi padre no tuvo esa propina, pero se ahorró los sinsabores aparejados a la quimioterapia. Solo se me ocurre añadir que ninguna de las dos muertes la quisiera para mí.

El progreso de la medicina se ha producido de la mano de un mayor conocimiento y libertad de las personas para someterse a ella o rechazarla. Negarse a seguir recibiendo un tratamiento porque se hace insoportable, decidir el momento de renunciar a una medicación que ya no será efectiva, concentrarse en paliar el dolor o, cuando nada de lo anterior funciona, ayudar directamente al suicidio son maneras de ejercer la libertad. Todas requieren acompañamiento, ayuda médica, comprensión y adecuación a las peculiaridades de cada caso. La eutanasia, insistía el filósofo Vladimir Jankélévitch[8], si está regulada, es una obligación que concierne al médico, el cual deberá renunciar a su función básica y primordial, que es la de alargar la vida, para ceder a los requerimientos del paciente. Decisión nada fácil cuando la ayuda del sanitario es ambivalente y puede llevar a situaciones no esperadas ni queridas, como escribe el cirujano Marc Antoni Broggi: «La muerte ahora viene acompañada de decisiones cada vez más difíciles e inquietantes, hasta el punto de que se ha vuelto casi obsoleto el concepto de "muerte natural"»[9].

En todos los casos, pero especialmente en el tramo final de la vida, cuando ya nada se puede hacer, la mejor manera de cuidar es estar presente, evitar el enfriamiento de las relaciones del que va a morir con quienes estuvieron cerca de la persona. La complicidad en la ayuda a morir es el único antídoto a la soledad del moribundo. Norbert Elias[10] comenta la incapacidad que tenemos de ofrecer a los

moribundos la ayuda que necesitan y el afecto que quisieran, por causa de la extrañeza que sentimos ante la muerte, al revés de lo que ocurría en otras épocas en que morir era un fenómeno habitual en el seno de la familia extensa y porque la gente moría más joven. La normalidad del morir hacía más fácil entonces encontrar las palabras y los comportamientos no embarazosos para relacionarse con los moribundos. No como ahora en que las instituciones se encargan de establecer rituales que suplan la inhibición o la incapacidad de verbalizar los sentimientos. Una persona se siente verdaderamente sola cuando «tiene la sensación de que, aunque todavía está viva, apenas significa ya nada para los que la rodean».

Hay que insistir en lo que ya vio Epicuro: la muerte no es nada terrible ni temible; lo es el dolor que precede a la muerte y la pérdida que sufren los que ven desaparecer a los seres queridos. Ese dolor y esa pérdida también son parte de nuestra condición. Son males que el mito interpretó como un castigo divino bien merecido por la insumisión humana. Aun cuando nos hayamos liberado de la idea de castigo, seguimos percibiéndolos como males inevitables. Los cuidados paliativos y la ayuda al suicidio son medidas destinadas a hacer ese trance más liviano y pacífico.

1 Gawande, Atul, *Being Mortal: Illness, Medicine and What Matters in the End*, Profile Books, 2014 [trad. esp., *Ser mortal. La medicina y lo que importa al final*, Galaxia Gutenberg, 2015].

2 *Los fines de la medicina*, Cuadernos de la Fundación Víctor Grífols i Lucas, 2004.

3 Dworkin, Ronald, *Life's Dominion*, A. Knopf Inc., 1993 [trad. esp., *El dominio de la vida*, Ariel, 1994].

4 Boladeras, Margarita, *El derecho a no sufrir. Argumentos para la legalización de la eutanasia*, Los Libros del Lince, 2008.

5 Sobre la visión filosófica de la muerte, ver el libro de Enrique Bonete Perales, *El morir de los sabios*, Tecnos, 2019.

6 Rieff, David, *Swimming in a Sea of Death*, Simon & Schuster, 2008.

7 Heath, Iona, *Matters of Life and Death*, Key Writings, 2008 [trad., esp., *Ayudar a morir*, Katz, 2008].

8 Jankélévitch, Vladimir, *La muerte*, Pre-Textos, 2002.

9 Broggi, Marc Antoni, *Per una mort apropiada*, Edicions 62, 2011.

10 Elias, Norbert *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, Surkamp, 1982 [trad. esp., *La soledad de los moribundos*, Fondo de Cultura Económica, 1982].

CUIDAR LA CASA COMÚN

UNA ÉTICA MENOS ANTROPOCÉNTRICA

El filósofo judío alemán Hans Jonas fue tal vez el primero en pronunciarse con rotundidad sobre la necesidad de construir una ética distinta a la heredada de la Modernidad, con el fin de abrir la perspectiva hacia la naturaleza. Lo escribe en 1979, en un libro que titula *El principio de responsabilidad*[1]. La tesis que despliega tiene un doble sentido. En primer lugar, le corresponde a la ética revisar su punto de vista atendiendo al peligro y la amenaza que representan el desarrollo científico y técnico para la vida humana en la Tierra. De tal perspectiva deriva el segundo elemento de la tesis: una teoría de la responsabilidad inédita hasta hoy.

No desdeña Jonas el punto de vista antropocéntrico como base ontológica de la ética, que fue la invención más conspicua de la Modernidad. Eso lo distingue de lo que luego será el pensamiento ecológico más radical. Pero es consciente de que el dominio del ser humano sobre su entorno está alcanzando unas cotas intolerables hasta el punto de que no solo peligra la supervivencia física de la humanidad, sino su misma esencia, que puede verse transformada hacia algo ya irreconocible como humano. La ética tiene que mirar al futuro, cambiar su orientación y centrarse en la responsabilidad por lo que tiene que venir. Con los avances tecnológicos han aumentado también las capacidades de predicción del futuro; no son ilimitadas, pero son una fuente de conocimiento nada despreciable con la que hay

que contar para poner freno a un desarrollo técnico que puede tener consecuencias no deseables.

Crítico del utopismo marxista y desesperanzado con respecto a un final de la historia reconciliador de los conflictos, Jonas piensa que la actitud ética tiene que ser de temor y respeto, ni siquiera solo de prudencia. Una actitud más modesta y precavida, una ética que cuide del futuro. Para poder serlo, tendrá que cambiar de orientación. Hasta ahora, la ética ha intentado regular las relaciones entre las personas: «No hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti»; «Actúa de tal manera que trates a la humanidad siempre como un fin y nunca únicamente como un medio», los principios repetidos insistentemente desde que Kant los formuló. Pues bien, hoy esos principios son insuficientes, ya no valen. La propuesta de Jonas es reformular el imperativo kantiano desde un punto de vista ecológico más amplio, dando lugar a estos otros:

«Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra».

«No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra».

No se le escapa a Jonas que la extensión del bien buscado por la teoría moral hacia un bien que no solo es el mío, sino el de generaciones futuras, presupone una obligación cuya base ha de ser racional y emocional al mismo tiempo. El fundamento que legitima el deber moral es la racionalidad del comportamiento que se prescribe. Pero la fuerza de la razón no basta como motivo para la acción; la responsabilidad es un sentimiento, el lado subjetivo del deber. Sin ese apoyo psicológico será difícil movilizar a las personas en el cuidado de la casa común que es la naturaleza. Por eso la ética no puede proponer una utopía consistente en la culminación racional de una determinada idea del bien. Tiene que ser respetuosa y temerosa, no con el temor que desaconseja la acción, sino el temor que anima a actuar para poner límites o revertir una dinámica desaforada: «El temor se

convertirá en el primer deber, en el deber preliminar de una ética de responsabilidad histórica».

Kant había anclado sus imperativos éticos en la sentencia: «Puedes, puesto que debes»; a saber, si la razón te presenta una acción como un deber, sería irracional y contradictorio que no pudieras hacer lo que debes. Jonas invertirá la sentencia para explicar no la transición del poder al deber sino del «querer» al «deber»: lo que va de querer unos fines indiscriminados y vistos en principio por el sujeto como bienes a los que aspirar, al deber que ordena o prohíbe unos fines determinados. El paso del querer al deber está mediado por el «poder», un poder que, en el caso de los humanos, no es ciego porque es libre. Al ser humano se le ofrecen un conjunto de posibilidades y tiene que elegir porque puede hacerlo. Para ilustrarlo mejor, Jonas alude a la responsabilidad de los padres con respecto a sus hijos, el «arquetipo clásico de toda responsabilidad». La mera existencia de un niño contiene un deber para sus padres, un deber irreplicable y evidente. La continuidad que la vida que comienza con el nacimiento de un niño impone a la causalidad que la ha originado es una obligación que constituye el contenido de la responsabilidad. «En cada niño que nace la humanidad da comienzo de nuevo frente a la muerte y, por tanto, entra en juego la responsabilidad por la continuidad del hombre». Por eso la relación de los padres con el lactante es el arquetipo de la responsabilidad de todos por la continuidad de la vida en la Tierra.

En 1970, el bioquímico Van Rensselaer Potter escribió un artículo titulado «*Bioethics: The Science of Survival*», lo que lo acreditó durante algunos años como el inventor de la palabra «bioética». En el artículo citado proponía la creación de una nueva disciplina que combinara los conocimientos de las ciencias de la vida con los valores de las ciencias humanas. Lo resumió en estas líneas que han sido luego profusamente reproducidas en los escritos de bioética: «Si hay dos culturas que parecen incapaces de hablar la una con la otra —la ciencia con las humanidades— y si ello es parte de la razón por la que

el futuro parece dudoso, entonces posiblemente nosotros podríamos construir un puente hacia el futuro. Como una nueva disciplina que combina el conocimiento biológico con un conocimiento de los sistemas de valores humanos… Elegí "*bio*" para representar el conocimiento biológico, la ciencia de los sistemas vivos; y elegí "*ethics*" para representar el conocimiento de los sistemas de valores humanos». Vista la orientación posterior de la bioética hacia la ética clínica, Potter persistió en su tesis de lo que llamó una *global bioethics*, acentuando el sentido ecológico del sintagma.

EL ECOFEMINISMO

Algo une al ecologismo y al feminismo. Ambos son movimientos que auguran y luchan por un cambio radical en la manera de entender las relaciones entre las personas y con el mundo animal y la naturaleza en general. Por eso, argumenta Alicia Puleo, una de las más conspicuas promotoras del ecofeminismo en lengua castellana, el ecofeminismo tiene ya un largo recorrido. Analizarlo, como hace ella, en el libro de referencia, *Ecofeminismo*[2], significa embarcarse en una tarea de doble sentido y nada fácil. Por un lado, el ecologismo feminista se erige en portavoz de una continuidad entre el ser humano y la naturaleza que, además de extender los horizontes de la ética y la política, tratará de corregir el binomio entre razón y emoción, así como la «lógica del dominio» que ha prevalecido en el pensamiento filosófico hasta hace muy poco. No obstante, al operar ese cambio de perspectiva, lo hará poniendo de manifiesto una jerarquía de valores que siempre se han identificado más con el ser de las mujeres, con el subsiguiente peligro de que esa forma de presentarlo sea leída como la voluntad de introducir una mirada «de género» sobre la naturaleza, lo cual no es ni conveniente ni adecuado. Si el feminismo y el ecologismo caminan juntos no es para subrayar la especificidad femenina de la mirada

ecológica, sino para universalizar esa mirada como la única capaz de transformar nuestra manera de estar en el mundo.

La preocupación por el medio ambiente, hoy mundialmente extendida, y que nadie salvo Trump y los fanáticos que le siguen niega, nace de la convicción de que el desastre ecológico derivado de un dominio depredador del ser humano sobre la naturaleza ha ido demasiado lejos. La pandemia del coronavirus ha contribuido más que nada a reforzar esa convicción y a reafirmarnos en la idea de que, o dejamos de derrochar los recursos naturales, o catástrofes como la de la covid-19 y otras posibles y probables nos obligarán a cambiar.

Desde una perspectiva feminista, la degradación ambiental obedece a una lógica de dominio que tiene mucho que ver con las habituales formas masculinas de dominación, como el militarismo o el sexismo. Es notorio que los movimientos políticos ecologistas, como Los Verdes en Alemania, una de cuyas cofundadoras y activistas más preclaras fue una mujer, Petra Kelly, adoptan como uno de sus rasgos característicos no imitar en su organización los valores jerárquicos masculinos, creando un partido que sea, a su vez, un antipartido.

Ahora bien, en la decantación del feminismo hacia lo natural hay una especie de trampa que actúa en su contra ya que, en principio, aleja a ese movimiento de las posiciones más radicales defendidas por sus representantes de la primera ola, con Simone de Beauvoir a la cabeza. Las acerca, por el contrario, al llamado feminismo de la diferencia, tendente a un esencialismo que quiere ver en las mujeres rasgos y virtudes específicas que los hombres no tienen o procuran ignorar, como algo que no va con ellos. Ocurre, pues, con el ecofeminismo lo que ocurrió con la exaltación del cuidado, a partir sobre todo de las tesis de Carol Gilligan: que se propuso elevar a valor ético un valor que no figuraba en el acervo de valores supuestamente común, lo que, de hecho, se explicaba por la preponderancia masculina. El debate entre la justicia y el cuidado, como dos valores no complementarios, sino, de algún modo, antagónicos, es un ejemplo de esa percepción de corto alcance. Las feministas que se situaban en

el lado del feminismo de la igualdad más radical juzgaron la propuesta a favor del valor del cuidado como un aviso a las mujeres que equiparaban la identificación con la reivindicación de lo masculino. Reivindicar, en cambio, el cuidado como algo noble y valioso significaba devolver a las mujeres a su lugar «natural»: el hogar, la familia, la maternidad. ¿Qué hubiera dicho Simone de Beauvoir de la deriva ecofeminista?

Es lo que se pregunta Alicia Puleo y resuelve con maestría en el libro mencionado. Constata, en efecto, que la palabra «ecofeminismo» produce un rechazo parecido entre las feministas al que produjo la valoración del cuidado. Para esquivar el malentendido hay que partir de una premisa irrenunciable: no se puede hacer política ambiental a costa de las mujeres ni pedirles a las mujeres un sacrificio más. Primero hay que reconocer que si las mujeres se apuntan al ecologismo es porque son sensibles a algo que hace prever una catástrofe mundial, entre otras cosas, porque la degradación del medio ambiente las perjudica más que a los hombres. La desigualdad social que va de la mano de los desastres ecológicos tiene mayor huella en las mujeres. Por eso a ellas les interesa más que a nadie revertir las dinámicas existentes. Pero no solo es una cuestión de interés, las políticas ambientales deberían servir, como todas las políticas de nuevo cuño, para dar más poder a las mujeres: «El ecofeminismo —escribe Puleo— tiene que evitar que las mujeres, como tantas veces a lo largo de la historia, realicen un nuevo sacrificio sin reciprocidad». En la tercera ola del feminismo, ningún avance es de recibo si no tiene en cuenta la igualdad de los sexos como uno de sus logros.

Repito que nos las vemos con la misma paradoja que se produjo a propósito de la ética del cuidado. Es cierto que históricamente han sido las mujeres y solo ellas las que han asumido la obligación de cuidar a los más frágiles y vulnerables. Que haya sido así no significa ni que tenga que seguir siéndolo de ahora en adelante, ni que, por ser un valor femenino, el cuidado no deba promoverse como una necesidad universal y una responsabilidad de todos. De igual modo, la

vinculación de la mujer al mundo natural y a la maternidad ha sido secularmente un prejuicio que la ha apartado de eso que hemos llamado en general «cultura» y de la vida pública, extremos ambos que no justifican que la continuidad del ser humano —hombres y mujeres— con la naturaleza parta de una perspectiva equivocada.

Como ya se ha explicado en otros capítulos de este libro, los cuidados implican unas obligaciones o deberes que no tienen que ser necesariamente contractuales. La responsabilidad en el cuidado de los vulnerables deriva de un sentimiento, además de una convicción racional. No podemos dejar desprotegidos a los que más protección necesitan si creemos de veras que la solidaridad es un valor ético básico. Pero es que, además, los lazos familiares y los vínculos con los más próximos producen sentimientos de amor y compasión de los que nace el deber de la responsabilidad.

Proteger y respetar, como quiere Hans Jonas, el medio ambiente, tratar con deferencia a los animales, son formas de cuidado que tampoco son siempre contractuales ni pertenecen en exclusiva al ámbito público. Para llevar a cabo eficazmente políticas ecológicas no solo hace falta información, tiene que haber emociones, emociones como el temor de que habla Jonas o los sentimientos empáticos que, hay que repetirlo, han sido históricamente reprimidos por el androcentrismo.

EL ECOREPUBLICANISMO

Desde la perspectiva expuesta, el ecofeminismo deviene un ecorepublicanismo si por tal entendemos la inevitable vinculación de las políticas y la mentalidad ecológica con las tesis del republicanismo de nuevo cuño. Me refiero a las tesis elaboradas por pensadores como Philip Pettit[3] y J.G.A. Pocock[4], que critican la ideología liberal y tratan de recuperar algunos elementos de las repúblicas antiguas y renacentistas. Dos ideas son especialmente destacables de dicho

neorepublicanismo para la construcción de lo que podríamos denominar una «ciudad ecológica»: la idea de una libertad como no dominación, desarrollada por Pettit, y la de virtudes cívicas, que hace suya Pocock reinterpretando a Maquiavelo.

La libertad como no dominación añade un elemento nuevo a la concepción estrictamente liberal de libertad según la cual esta consiste en la posibilidad de hacer todo aquello que las leyes no prohiben. Es la llamada «libertad negativa», recogida primero por John Stuart Mill y luego por Isaiah Berlin[5], como una concepción reduccionista e insuficiente de libertad. En lugar de completar esa forma de libertad negativa con una libertad positiva, como hace Berlin, Pettit propone profundizar en el concepto de una libertad como no dominación. Su argumento es el que sigue: en las sociedades liberales, los individuos están sometidos a una serie de dominaciones arbitrarias, entendiendo por «arbitrario» no el poder legal, que no lo es, sino otros poderes ocultos que operan la mayoría de las veces sin que los sujetos dominados por ellos se aperciban de la dominación que sufren. La opresión de la mujer y de otras «minorías» a lo largo de la historia sería el ejemplo más evidente de este tipo de dominación.

Pues bien, la preocupación ecológica tiene que ver también con el intento de liberarse de un tipo de dominación especial. Lo explica muy bien Serge Audier en *La cité écologique*[6], cuando dice que no hay que ver dicha preocupación como una reivindicación de lo no humano, sino como una liberación de los intereses de la humanidad la garantía de cuya defensa la ejerce el Estado. Concretamente, dice Audier, «los intereses del pueblo se transforman si el Estado no adopta una perspectiva sobre las cuestiones del medio ambiente». Nos preocupan la depredación de la naturaleza y el destino de los animales porque nos conciernen como seres humanos, no porque tengamos que contar a los animales y a los vegetales entre los sujetos titulares de derechos fundamentales.

Desde tal perspectiva, Audier, como hiciera antes Hans Jonas, no renuncia a la visión antropocéntrica a favor de la visión cosmocéntrica

que atrae a los ecologistas más recalcitrantes. Se mantiene así fiel a la visión republicana que busca sobre todo una cohesión social que el liberalismo no consigue. Frente a las sociedades atomizadas donde impera el egoísmo individual, el republicanismo mantiene el ideal de un bien común que debiera comprometer a la ciudadanía instándola a preocuparse por un mundo que es de todos, que no nos está permitido empeorar y que hay que dejar a nuestros descendientes en buen estado. El republicanismo —esta es la segunda tesis a la que me quiero referir— ve al ciudadano no solo como un ser libre de forjar su destino y de vivir a su aire, no como un sujeto que reclama unos derechos fundamentales, sino también como un sujeto de deberes cívicos.

Tales deberes, cuando responden a la preocupación por el cambio climático, se articulan en torno al eje del cuidado: tener cuidado del entorno y actuar en consecuencia con el compromiso por un mundo sostenible y saludable. Asumir esa responsabilidad por la «casa común» es dar forma a un «patriotismo republicano» que no tiene nada que ver con la exaltación de la nación, sino que se apoya en la asociación de todos los ciudadanos.

Para que ese compromiso con el bien común funcione se necesita un sujeto moral capaz de respetar el medio natural. Algo debe neutralizar la mentalidad desarrollista, productivista, consumista, ajena a la preocupación por el planeta. El liberalismo no ha sabido inculcar esos valores cívicos que conforman una ciudadanía capaz de liberarse de todas aquellas dominaciones que ponen en peligro la posibilidad de un desarrollo económico que no sea al mismo tiempo depredador de otros bienes. El liberalismo no ha sabido inculcar en el ciudadano el civismo, las virtudes necesarias para amalgamar a las personas y orientarlas en la defensa de un interés común.

Contrarrestar los vicios del liberalismo, o de una concepción de la libertad puramente negativa, incapaz de concebir al individuo como un ser relacional que necesita a los demás para florecer y desarrollarse, implica adoptar una actitud empática, cuidadosa de todo aquello que

debe ser preservado. Serge Audier constata la proliferación de una serie de «vicios ecológicos», como la arrogancia, la codicia, la apatía ante los desastres, la negligencia, la competitividad, la explotación. Todos ellos son expresión de la falta de cuidado, impiden el cultivo de las que deberían ser «virtudes ecológicas», como la benevolencia, la compasión, la moderación, la gratitud. Así, el nuevo republicanismo pone los pilares de una libertad sin dominaciones y una ética capaz de desplegar las virtudes del cuidado partiendo de la constatación de la vulnerabilidad de cuanto nos rodea.

La libertad que no persigue solo el interés individual, sino que coopera y actúa en común, es una libertad social-ecológica más madura que la libertad negativa. Da pie a una responsabilidad ciudadana que va más allá de las obligaciones de votar, participar o estar informado; va más allá en el sentido de que busca alimentarse, moverse, divertirse, trabajar para el bien de la comunidad, de la humanidad y del planeta.

A lo largo de este ya casi año de pandemia nos hemos preguntado una y otra vez si seremos capaces de cambiar. Las respuestas son más bien escépticas, lo que no impide que, a medida que transcurren y se alargan los meses de inseguridad, se afiance la idea de que nada volverá a ser igual. No es una idea que nadie quiera ni pueda imponer con fuerza, solo es un enunciado vago. Pero el mero hecho de expresarla rebaja el escepticismo respecto a un futuro esperanzador. Estamos convencidos de que el futuro ha de abordar cambios aunque solo sea para corregir lo que sabemos que se ha hecho mal o para armarnos con instrumentos que nos pillen menos desprevenidos de ahora en adelante. Habrá que repensar muchas cosas y habrá que tomarse en serio la transición ecológica porque el cambio climático es un hecho del que solo derivarán catástrofes. No es una opinión.

«Es la civilización la que ha creado el virus y lo ha propagado: los aviones y los coches, las congregaciones multitudinarias y los estadios de fútbol… Si restablecemos las mismas condiciones de consumo y de transporte, en dos o tres años habrá otro virus y habrá que

recomenzar». Así se expresaba hace unos días el neuropsiquiatra Boris Cyrulnik[7]. Hace tiempo que sabemos que el crecimiento desaforado que propician la economía de mercado y la especulación financiera solo son combatibles indirectamente, por la vía de adoptar costumbres que se propongan frenar futuros desastres, políticas que fijen prioridades destinadas a reforzar el sector público y hacerlo más eficiente, de dejar de ser cómplices de un desarrollo sin rumbo. Un humanismo regenerador, dice Edgar Morin, tiene que ser «un humanismo planetario». El humanismo que nació como la afirmación y predominio del sujeto contra la sumisión a un poder divino, ahora no es pensable separado de la interdependencia que nos une en un destino común. Más que nunca se hace necesaria la urgencia de actuar juntos, precisamente ahora, cuando la comunidad humana se encuentra más dividida y polarizada que nunca. Piotr Kropotkin escribía a principios del siglo pasado a favor de la reciprocidad y contra el darwinismo de la supervivencia de los más fuertes que, a la larga, la solidaridad era más beneficiosa para la especie que el desarrollo depredador e individualista.

1 Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, 1979 [trad. esp., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, 1995].

2 Puleo, Alicia, *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*, Cátedra. 2011.

3 Pettit, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, 1997 [trad. esp., *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, 1999].

4 Pocock, J.G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975 [trad. esp., *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, 2008].

5 Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969 [trad. esp., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, 1988].

6 Audier, Serge, *La cité écologique. Pour un éco-républicanisme*, La Découverte, 2020.

7 *El País*, 27 de diciembre de 2020.

EL AUTOCUIDADO

CUÍDATE O CONÓCETE A TI MISMO

Que yo sepa, los estudios sobre el cuidado apenas han prestado atención a la importancia y el sentido que debe tener el cuidar de uno mismo. No me extraña porque, en principio, la acción de cuidar presupone un cierto olvido y desinterés por uno mismo, ya que se trata de responder a la menesterosidad de otros; cuidar es una actividad altruista, no egoísta. Por eso el cuidado de sí parece estar en una órbita distinta y casi incompatible con el cuidado de los otros.

¿Hasta donde llega el cuidado entendido como deber ético? No es propio de una sociedad decente y que dice respetar unos derechos fundamentales mostrarse indiferente hacia los más frágiles abandonándolos a su suerte, por eso existe la obligación moral de atender a los necesitados. Ahora bien, aceptado ese deber de solicitud hacia los demás, ¿tiene sentido hablar al mismo tiempo de la obligación o el deber de cuidar de sí mismo? ¿Cuál puede ser el significado de dicho deber para que no desentone o para que encaje en el contexto de la ética del cuidado? Si existe también la obligación de cuidar de sí, ¿cómo entender ese cuidado para que no sea un obstáculo para el cuidado del otro?

El imperativo de cuidar de uno mismo viene de lejos, aparece en la ética griega: en el pensamiento socrático-platónico y también en el de los cínicos, Epicuro y los estoicos. Le debemos a Foucault el recordárnoslo en uno de los últimos cursos que dio en el Collège de France, *Hermenéutica del sujeto* (1982)[1], curso que dedica por

completo al análisis de la categoría griega de *épiméleia, cura sui*, el «cuidado de sí». Para Foucault, la práctica del cuidado de sí, directamente relacionada con el imperativo socrático «conócete a ti mismo», constituye el nexo de unión del sujeto con la verdad, que es la cuestión en torno a la que se ha desarrollado desde el principio el pensamiento del filósofo francés. El tema que le preocupa es cómo se construye la subjetividad en el contexto de unas relaciones de poder inevitables, pero que pueden ser analizadas y entendidas por los sujetos que las sufren. El sentido de dicho análisis o, en términos foucaultianos, el esfuerzo de llevar a cabo una «genealogía del poder», consiste en conquistar una libertad de acción más auténtica; dicho de otra forma, alcanzar un conocimiento de uno mismo que permita deslindar imposiciones y manipulaciones que, en último término, coartan la libertad.

Aun a riesgo de simplificarlo en exceso, pienso que es interesante sintetizar el contenido del texto de Foucault, un texto que, además de destacar en el conjunto de la obra del propio filósofo como un prodigio de claridad y precisión, tiene una línea discursiva fluida y, lo que es más importante, aclara alguno de los malentendidos que han llevado a interpretar el pensamiento del filósofo francés como una crítica sin paliativos del poder y de la disciplina institucional a lo largo de los siglos.

Empecemos por donde lo hace el propio filósofo. Sócrates es, a juicio de Foucault, el referente al que hay que acudir como artífice de la *épiméleia*, el principio filosófico que predomina en el pensamiento griego, helenístico y romano. Ocuparse de uno mismo es, de hecho, iniciarse en la filosofía, abandonar otras actividades más rentables como ir a la guerra o administrar la ciudad, aprovechar el privilegio que solo tiene el hombre libre, que le permite reflexionar sobre el bien y el mal y sobre el mejor gobierno o la mejor pedagogía. El cuidado de uno mismo es el «principio de cualquier vida activa que esté regida por el principio de racionalidad moral». Cuidar de sí es una determinada forma de enfrentarse al mundo, de comportarse y de

establecer relaciones con los otros. Esa actitud fundamental consiste en una suerte de vigilancia con respecto a los propios deseos y pensamientos, y se proyecta en una serie de prácticas como la meditación, la memoria del pasado, el examen de conciencia. Recordemos una de las sentencias más conocidas del mismo Sócrates, la que dice que «una vida no examinada no merece ser vivida». En efecto, examinar lo que uno piensa y hace, por qué actúa cómo actúa y por qué se relaciona con los demás de un modo determinado, es la vía para adquirir la sabiduría que conduce a proyectar la mejor forma de vivir.

A diferencia del sentido que el autocuidado ha ido adquiriendo en tiempos posteriores, un sentido que, como decía al empezar este capítulo, lo relaciona con el egoísmo y la satisfacción inmediata de cualquier deseo, la referencia a la *épiméleia* le ofrece a Foucault la base para desarrollar una nueva ética del «no egoísmo», de la que derivarán tanto la reforma de uno mismo, como unas cuantas obligaciones hacia los otros. El cuidado de sí insta al sujeto a transformarse en algo distinto de lo que es, a través de una ascesis —Foucault habla al propósito de «espiritualidad»— que no es exactamente renuncia de sí (como lo fue la misma idea al ser interpretada por el cristianismo), sino la búsqueda de la verdad que puede iluminar y perfeccionar al sujeto y, por extensión, a la sociedad.

En el trasfondo de la idea, y Foucault lo recordará más tarde, está el precepto kantiano que define la Ilustración y cuyo origen está en Horacio: *sapere aude!* Atreverse a saber por uno mismo, más allá de cualquier dependencia ideológica o de cualquier saber establecido, tiene algo de terapia, es el modo idóneo de combatir la «estulticia», la cara negativa del cuidado de sí, pues poner al descubierto las influencias del mundo exterior que actúan sobre el sujeto, lo moldean y lo determinan o lo dominan. El «estulto», que no se preocupa de sí mismo, es el que se deja llevar por el curso de los hechos, el indiferente que no piensa ni se ocupa de nada; no distingue entre el querer al que

es conducido por la inercia de los medios, de la publicidad, del contexto, y la posibilidad de querer de un modo adecuado.

El cuidado de sí, por otra parte, no está desvinculado de la relación con los otros ya que el autoconocimiento es la condición necesaria para gobernar o enseñar el bien. En el contexto de la filosofía griega, las prácticas propias de la conciencia reflexiva tienen como finalidad «el gobierno de los otros» (que será el título del curso de Foucault que sigue al que estoy comentando): «Hablamos de *épiméleia* para designar las actividades del jefe de la casa, las tareas del príncipe que vela por sus súbditos, los cuidados que deben dedicarse a un enfermo o a un herido, o también los deberes que se consagran a los dioses o a los muertos».

Si el cuidado de sí consiste en un examen que es a la vez gobierno de uno mismo y gobierno de los otros, ello se debe a la vinculación de la *épiméleia* con la *parresia*, la técnica que permite al maestro utilizar lo que sabe para la transformación del discípulo, al médico para curar al enfermo y al gobernante para administrar lo público. Etimológicamente, *parresia* significa «decirlo todo» para transmitir la verdad, no ocultar nada, no permitirse ocultar lo que política o socialmente no conviene decir. En el *Alcibíades* platónico, una de las referencias del análisis foucaultiano, Sócrates le dice a Alcibíades: «Si alguien quiere gobernar a los demás, tiene que comenzar por instruirse él mismo, y el medio de instruirse es perfeccionarse, es atender primero a su persona». La muerte de Sócrates es un buen ejemplo de quien elige morir antes que renunciar a la verdad.

Tanto la *épiméleia* como la *parresia* son, a juicio de Foucault, esenciales para la construcción de un *ethos*, de una moralidad entendida como manera de ser, que es como la entendieron los griegos. Una manera de ser que consiste en la «práctica de la libertad», pues la ética no es sino «la forma reflexiva que adopta la libertad».

Esa libertad reflexiva requiere el autoexamen porque, por una parte, habrá de ejercitarse en el control de los apetitos y de las pasiones. Por otra o, complementariamente, el control de las pasiones

se hará sobre la base de una serie de verdades aprendidas, reglas de conducta o principios fundamentales. Foucault se apoya en la doctrina estoica: «Es necesario que hayáis aprendido los principios de una forma tan constante que, cuando vuestros deseos, vuestros apetitos, vuestros miedos, se despierten como perros que ladran, el Logos hable con vosotros como la voz del amo que con un solo grito sabe acallar a los perros». Además de gobernar las pasiones y someterse a unas reglas y principios indiscutibles, el *ethos* se expresa en el comportamiento de cada persona: «El que tiene un *ethos* noble, un *ethos* que puede ser admirado y citado como ejemplo, es alguien que practica la libertad de una cierta manera».

Es importante recordar esos tres momentos esenciales para la construcción de un *ethos*: 1) el control de los deseos; 2) la adhesión a unas normas de conducta básicas; y 3) un comportamiento virtuoso. Al no eludir la condena a muerte, Sócrates se muestra como un hombre valiente, capaz de renunciar al deseo de seguir viviendo para no traicionar la verdad de sus principios.

Quien cuida de sí de acuerdo con tales parámetros será capaz de cuidar de los otros adecuadamente, de conducirse como es en relación a los demás. Evitará ceder al aliciente de convertirse en un tirano, que solo viene —lo dice Foucault— del hecho de que uno no ha sido capaz de cuidarse y solo es esclavo de sus deseos. Los deberes de los antiguos, especialmente los del hombre libre, que es el único que podía permitirse el lujo de autoconocerse y autocuidarse, no eran los mismos que los del ciudadano actual. Aún así, la idea sigue siendo útil para abordar la preocupación foucaultiana que es la formación de un sujeto consciente de sus deberes en el mundo contemporáneo.

Como he insinuado antes, el pensamiento de Foucault no es exactamente el de un crítico radical de la sociedad, de las políticas y de las instituciones porque ejercen un poder sobre el individuo con el único fin de disciplinarlo e impedirle actuar libremente. Foucault se defiende al final de su vida de tal interpretación. Las relaciones de poder —explica— son perversas, pero son inevitables: las sufrimos y

las ejercemos todos, (incluso *todas*, remarca el filósofo, que, en general, no se detiene en hacer consideraciones sobre la suerte de las mujeres) a distintos niveles. La mujer oprimida cuenta con un cierto poder que también ejerce para resistir a quien la domina haciendo uso de las artes que tiene a su alcance. En las relaciones humanas, el poder siempre está ahí. Precisamente por ello, el deber del sujeto es analizarlas, conocerlas y hacer lo posible por desactivarlas. Es sabido que Foucault investigó a fondo las instituciones más coactivas, las cárceles y los manicomios, poniéndolos como ejemplos de esa disciplina institucional que etiqueta al individuo y le otorga una identidad a la que tendrá que adherirse aunque no quiera. Frente a ello, no suscribe la utopía marxista de la sociedad sin clases ni dominaciones; hay dominaciones, pero también la posibilidad de conocerlas y denunciarlas. Deslegitimar el sistema carcelario no implica anularlo, sino explicar a qué juego de poder está vinculado. Solo el sujeto que hurga en sí mismo y trata de liberarse de las esclavitudes que va padeciendo teje los mimbres para conducirse con libertad. De nuevo, miremos a Sócrates: le fuerzan a beber la cicuta, sí, pero no consiguen descabalgarle de su verdad.

El precedente de esta especie de método en que consiste el cuidado de sí es Nietzsche, en especial el de la *Genealogía de la moral*, cuyo objetivo es poner al descubierto las debilidades de una moral forjada por el judeocristianismo y por unos sacerdotes que se engañan a sí mismos para hacer valer su poder. Leamos las primeras frases de la *Genealogía*: «Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, ¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?». Aplicar el método genealógico del autoconocimiento fue el mensaje de los griegos que dio origen a la filosofía. Lo repite Foucault: la función crítica de la filosofía «deriva hasta cierto punto del imperativo socrático "ocúpate de ti mismo", es decir, "fundaméntate en libertad

mediante el dominio de ti mismo"». Tener libertad, escribió Séneca, es «tener absoluta posesión de sí mismo».

CONOCERSE BIEN PARA CUIDAR BIEN

Están muy lejos todas estas ideas sobre un cuidado de sí catártico, de lo que, a primera vista, significa el cuidado de sí en nuestras sociedades, donde el culto a la belleza, a la juventud, a la imagen son la norma más preciada, la que mueve al sujeto a supuestamente dar lo mejor de sí mismo. Un culto del que no escapan siquiera las mujeres que se dicen liberadas, pero son incapaces de desvincular el anhelo atávico de atraer al otro sexo de las manipulaciones de los media y de las modas. No es ese el cuidado de sí que quiso recuperar Foucault a modo de terapia para descubrir y superar las dominaciones de todo tipo.

Ni la *épiméleia* ni la interpretación que Foucault hace del cuidado de sí antiguo son equiparables a las pulsiones que se limitan a anteponer los deseos y necesidades del yo a cualquier otro asunto. El dicho según el cual «la caridad bien entendida empieza por uno mismo», en su significado popular, que me temo que es el único, no alude a una inquietud del individuo por analizar su nivel de autonomía y autocontrol, sino más bien a una actitud mezquina o, cuando menos, poco reflexiva y, en cualquier caso, poco entusiasta en acudir a ayudar a los que lo están pasando mal. Solo si se entiende el refrán como la obligación de la persona de examinarse a sí misma con la intención de revisar su manera de comportarse como ser humano en medio de un mundo como el que conocemos, podemos ver la caridad para con uno mismo como otra forma de formular la máxima griega del cuidado de sí.

Aunque en la exégesis que realiza Foucault, el cuidado de sí solo tiene como finalidad a los otros, en la medida en que éstos son gobernados, enseñados o tratados por sujetos libres y, por lo tanto,

capaces de preocuparse por lo que son y lo que hacen, creo que podemos permitirnos la licencia de extrapolar su pensamiento a la ética del cuidado y preguntarnos si el imperativo del autocuidado constituye un elemento interesante y fértil en la que ha venido en llamarse ética del cuidado. ¿En qué medida el cuidado de sí puede entenderse como una condición necesaria para cuidar bien a los demás?

Una de las teorías que me he propuesto explicar a lo largo de estas páginas es que la consideración del cuidado como un valor necesario y fundamental en nuestras sociedades representa un cambio de paradigma en la autoconcepción del sujeto moral. Lo repito una vez más a riesgo de cansar al lector: el sujeto que emerge de las ideas en torno al cuidado es un sujeto vulnerable e interdependiente, necesitado de los demás y que, por lo tanto, debe hacerse responsable del deber de cuidar si reclama al mismo tiempo el derecho a recibir cuidados cuando los necesite. Un deber, además, del que nadie escapa. No es un deber femenino ni exclusivamente familiar. El cuidado es un principio de conducta que debe reflejarse en el comportamiento humano en su relación con los demás, en todos los ámbitos en que esa relación esté demandando una solicitud especial, sea el ámbito familiar, pero también el de la educación, la asistencia médica, la administración pública, la empresa, la comunicación o cualquier otro.

Actuar con cuidado es otra forma de formular el imperativo kantiano de respetar la dignidad del otro sean cuales sean las circunstancias en las que se encuentra ese otro. El precepto ético de que todos somos iguales en dignidad y derechos no puede ser una frase vacía compatible con la existencia de la pobreza, la malnutrición, el paro y todas las calamidades que asolan nuestro mundo. La igual dignidad de todos ha de reflejarse en la manera de relacionarnos unos con otros y de evitar situaciones indignas. La pregunta que hay que hacerse ahora a la luz de los análisis realizados por Foucault es cómo entender el cuidado de sí para que esa práctica se convierta en un activo imprescindible para cuidar a los otros.

En realidad, la respuesta a la pregunta se responde con la constatación, por otra parte evidente, de que el cuidado va unido al reconocimiento de la vulnerabilidad del ser humano. Ahora bien, si hacemos abstracción del casi año que llevamos confinados o medio confinados por causa de un virus que nos tiene atemorizados, la vulnerabilidad no ha sido una de las notas fundamentales que han definido al sujeto moderno. El sujeto sobre el que se sostienen las teorías de nuestro tiempo, sean teorías económicas, políticas o incluso éticas, no es un sujeto relacional, sino contractual: las relaciones entre los humanos son relaciones de poder que acaban derivando en el dominio de los que más poder adquieren sobre el resto. Nos vemos como sujetos libres, con unas cotas de libertad que pueden ser ilimitadas, dado que la tecnología es imparable y puede llegar a superar cualquier adversidad, como lo está demostrando la rapidez con que se ha conseguido encontrar la vacuna contra la covid-19. Incluso, ese *homo sapiens*, ese Promoeteo que ha producido maravillas desde que se hizo con el fuego de los dioses, puede dar el salto al *homo deus*, como quiere hacernos creer Harari[2].

Cuidar de sí, en el sentido de autoconcerse y atoexaminarse consistiría, por el contrario, en relativizar la concepción del ser humano que hemos heredado. Se ha ido demasiado lejos, decimos a raíz de los estragos que está causando la pandemia: habrá que moderarse, reestablecer prioridades, frenar el consumo y la movilidad desaforados, respetar los ritmos de la naturaleza. Una catástrofe insospechada lo ha puesto todo patas arriba mostrándonos nuestra esencial fragilidad. Pero no era ese el discurso canónico con el que contábamos, ni es previsible que vaya a serlo cuando la inmunidad de rebaño nos permita respirar hondo y volver a lo de siempre.

Reflexión, catarsis, un baño de humildad son las prácticas que proponía Sócrates con su discurso mayéutico que ridiculizaba a sus interlocutores haciéndoles ver que no sabían realmente lo que creían saber. La pandemia puede ser, como se dice de todas las crisis, una oportunidad para enfrentarnos a todo lo que está funcionando mal y

tener el coraje de decirlo, de decir la verdad y no seguir con autoengaños. La verdad del sistema sanitario, la verdad de los asilos geriátricos, la verdad de la lucha política, la verdad de las desigualdades. No se trata de buscar la sociedad perfecta, sino de mejorar un poco la que tenemos, lo que pasa por pensarnos a nosotros mismos desde otros parámetros menos arrogantes y menos posesivos.

Creo que la máxima del autocuidado pone de manifiesto la necesidad de tener en cuenta dos frentes a la hora de abordar cuestiones morales, como lo es el derecho de todas las personas a ser tratadas con igual dignidad. Por vaga e indeterminada que parezca, lo cierto es que la afirmación de la dignidad del ser humano se ha ido concretando en una serie de principios y derechos que dan contenido a nuestras obligaciones morales. Esos derechos han de respetarse, para lo cual confiamos en que el Estado y sus instituciones hagan bien su trabajo y se empeñen de veras en garantizar los derechos fundamentales. El otro frente es el de los individuos que no son solo sujetos de derecho, sino sujetos de deberes. En un Estado de derecho, los individuos son ciudadanos que deben asumir una serie de responsabilidades. Si ambos frentes no actúan en consonancia, si no se reconocen en el desempeño de unos mismos fines, seguiremos dando palos de ciego en uno u otro sentido sin mejorar ni reformar nada que merezca la pena.

El cuidado de sí, que en la Antigüedad fue un privilegio que podía permitirse una pequeña minoría, hoy es una obligación sin excusas de las personas que tienen satisfechas sus necesidades básicas, que pueden desenvolverse por sí mismas y que deben preocuparse no solo de su existencia, sino de la de los demás que necesitan ayuda. Hace falta un *ethos*, una manera de ser, que responda a los retos de una sociedad que, nos guste o no, es vulnerable. La muerte seguirá estando ahí como el final incomprensible pero inevitable. Los avances que procuran una existencia más larga y menos dolorosa que la de antaño no evitan el declive del envejecimiento. Vivir la vida como si lo adverso no existiera no es propio de seres racionales e inteligentes.

Cuidar de sí es procurar que lo adverso nos afecte lo menos posible. La sabiduría la entendió bien Spinoza: hacer que los afectos tristes, que los hay, no disminuyan nuestra potencia de actuar, no actúen en detrimento de los afectos alegres, que también los hay.

De los tres valores modernos, libertad, igualdad y fraternidad, este último quedó en seguida disuelto en el olvido y la indeterminación. Hoy es el valor que más necesitamos: la fraternidad es el vínculo que une a todos sin distinciones y, porque une, mueve a corregir las desigualdades y a ejercer la libertad con más responsabilidad. Ángel Puyol[3] ha estudiado a fondo los fallos que impiden que la fraternidad sea hoy un valor reconocido y eficaz para mantener la cohesión y la unidad entre los humanos. Recuerda que la *Declaración universal de derechos humanos*, en su primer artículo, menciona la fraternidad: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros». El comportamiento fraternal es lo que le falta a la igualdad liberal, que por sí sola no explica por qué las personas deben ayudarse unas a otras.

La última Encíclica del papa Francisco, *Fratelli tutti*, es un alegato a favor de la fraternidad de los humanos y de éstos con la «casa común» que es la tierra y todos los vivientes que la habitan. Una de las referencias que le sirven de motivo para desarrollar la doctrina de la fraternidad es la parábola evangélica del buen samaritano. Recordémosla. Un judío que va de Jerusalén a Jericó cae en manos de unos salteadores que le despojan de cuanto lleva encima y le dejan malherido. Pasan por su lado un sacerdote y un levita, pero no se detienen. En cambio, un samaritano que pasa por allí se le acerca, le ayuda, le venda las heridas, lo lleva a una posada y lo cuida. Es un samaritano, perteneciente al estrato más despreciado de la sociedad judía, quien siente compasión y no duda en acompañar al judío herido. Al amor, escribe el Papa, «no le importa si el ser humano es de aquí o de allá».

La fraternidad revolucionaria, como puente que unía la libertad y la igualdad, fue un antecedente del cuidado como principio que debe unir a los humanos, en especial, cuando las discriminaciones son más evidentes. Como individuos, como sujetos, formamos parte de una humanidad que nos precede y nos sobrevivirá si cuidamos de que así sea.

1 Foucault, Charles, *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones de la Piqueta, 1994.
2 Harari, Yuval Noah, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Debate, 2015.
3 Puyol, Ángel, *El derecho a la fraternidad*, Catarata, 2017.